LA IGLESIA CATÓLICA EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE.
SIGLO XIX.

Rosa María Martínez de Codes

COLECCIONES MAPFRE 1492

La Iglesia Católica y el Estado español en América actuaron durante más de tres siglos en relación de dependencia mutua, tan íntima y estrecha que, para muchos especialistas, «casi hubiera podido hablarse de una sola institución con dualidad de medios y fines». El siglo XIX arranca confrontando a la Iglesia americana con los procesos revolucionarios de emancipación, el desplome del Real Patronato que garantizaba su control desde España y la irrupción y el auge de nuevas corrientes de pensamiento. Sus actitudes ante las revoluciones de independencia, la formación de los nuevos estados, con la implantación del liberalismo político y sus reformas, y el proceso de formación de estados oligárquicos; su lucha contra el regalismo, la ofensiva deísta y racionalista, y su reacción frente al positivismo cientifista de los nuevos gobiernos, en la línea de la doctrina social católica, constituyen los momentos cuyo recorrido y análisis conforman este agudo y pormenorizado estudio de la autora.

Rosa María Martínez de Codes (Madrid, 1955). Doctora en Historia de América, Licenciada en Filosofía y Filología Inglesa. Profesora Titular de la Universidad Complutense, Madrid. Obras: *El pensamiento argentino, (1853-1910), Una aplicación histórica del método generacional* (1986), «Influencia del positivismo en la legislación y en el sistema educativo mexicano de la segunda mitad del siglo XIX» en *Revista de Historia Contemporánea,* 5 (1991).

Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE (SIGLO XIX)

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-528-X
Depósito legal: M. 26623-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE (SIGLO XIX)



ÍNDICE

Primera parte

LA IGLESIA ANTE LA INDEPENDENCIA

Segunda parte

LA IGLESIA EN LA FORMACIÓN DE LOS NUEVOS ESTADOS

Tercera parte

LA IGLESIA Y SU RELACIÓN CON EL LIBERALISMO

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA ANTE LA INDEPENDENCIA

I

LA PROBLEMÁTICA PLANTEADA Y SUS CONSECUENCIAS

La mayoría de los historiadores consideran que la independencia de América, bautizada latina por el II Imperio francés, es la línea divisoria entre dos ciclos históricos: un pasado dominado por una economía colonial y bajo el control de los imperios ibéricos y el salto a la modernidad que implica el desarrollo de una economía moderna y el nacimiento del Estado. Los historiadores de la Iglesia siguiendo este enfoque ven igualmente en la independencia un corte sustancial en la historia de América Latina, pero pese al carácter espectacular de los acontecimientos políticos y militares de 1810 a 1825, el tiempo de la Iglesia obedece a otro ritmo. Antes de confirmar la validez de esta afirmación, veamos en qué consistió el fenómeno de la independencia.

La revolución de la independencia, también llamada guerra civil hispanoamericana, fue la empresa militar y política de las élites criollas americanas deseosas de romper con el centralismo imperial de Madrid y gestionar su propio destino [1].

La independencia, debida en parte a la invasión napoleónica de Portugal y España, en el marco más amplio de la Revolución francesa y de la revolución industrial, es también el fruto de las exigencias derivadas de la modernidad y de su capitalismo.

La modernidad, tal como aparece en Europa, lleva consigo una imitación tanto del sistema global de referencias como de las formas de sociabilidad humanas. En la historia de las sociedades humanas aparece esta radical novedad: una concepción individualista del hombre y

[1] M. André, *El fin del Imperio español en América*, Barcelona, 1922, pp. 77-103.

una concepción contractual de la sociedad. El cambio es sustancial en relación con las sociedades europeas del Antiguo Régimen: representa una nueva visión del hombre y de la sociedad en la que se da prioridad al individuo sobre el grupo, a la igualdad sobre la jerarquía, al consenso sobre la tradición.

La Revolución francesa impone y difunde un modelo de sociedad ideal gobernada por la opinión del pueblo soberano, fundamento de la legitimidad política moderna, que coexistirá durante todo el siglo XIX con una sociedad conformada por comunidades tradicionales con su sistema de referencias, valores y jerarquías de tipo arcaico, lo que en el ámbito americano se ha denominado estructuras criollas telúricas.

El modelo francés de modernidad política con sus rupturas bruscas de legitimidad, se transmitió a toda el área hispánica. En España los patriotas españoles inician una revolución política cuyos principios revelan el gran impacto de la Revolución francesa. El fuerte debate de opinión que se origina en la Península sobre la legitimidad del poder en ausencia del rey atraviesa el Atlántico llevado por la prensa, por los folletos, los documentos oficiales y correspondencias privadas.

La doctrina política clásica española sobre el origen popular de la soberanía, magníficamente desarrollada por Francisco Suárez en los albores del siglo XVII, al insistir sobre la base contractual del gobierno ofrece el marco idóneo donde renace la vieja reivindicación de la igualdad de derechos entre españoles y americanos [2]. Igualdad que se verá frustrada en la realidad por la negativa de las autoridades peninsulares a que se constituyan juntas de gobierno al otro lado del océano y a aceptar una representación proporcional de los españoles americanos en las Cortes.

El lenguaje político sufrirá mutaciones rápidas. La adopción del lenguaje de la Revolución francesa modificará el universo mental de las élites; unas élites que no se definen fundamentalmente por su origen social, sino por su cultura moderna. Grupos criollos revolucionarios que unidos en una empresa común hacen triunfar la opinión como nueva legitimidad. De hecho, después de la independencia se dispersan

[2] El impacto del pensamiento suarista en el ámbito de la América española y en particular en el Río de la Plata ha sido estudiado por R. Caillet Bois, *Nacimiento y apogeo de la Filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1952.

en empresas individuales, que se vuelven nacionales en el marco restablecido de las antiguas subdivisiones administrativas del imperio, virreinatos, presidencias, capitanías y archidiócesis.

El proceso de transformación descrito que se produce en España primero y después en América con distintos matices hace posible que la independencia, difícil de realizar en el antiguo sistema de referencias, encuentre una base teórica que la legitime y la haga viable.

Por su parte Inglaterra, provista de una aguda conciencia de su vocación histórica, como más tarde lo estarán los Estados Unidos, convencidos de su destino manifiesto, financiará la fundación de las repúblicas americanas y del imperio brasileño. Así, las guerras de independencia desembocarán en el establecimiento de un nuevo pacto colonial en el que la metrópoli inglesa sustituirá a los antiguos centros decisorios de Madrid y Lisboa. El pacto favorecerá a los países menos indios, más criollos, y que disponen, sobre todo, de una economía moderna en gestación, impulsada por un incipiente sector liberal: Argentina, Brasil, Chile y Venezuela.

¿Y la Iglesia católica? ¿Cuál fue el destino de la Iglesia católica en los avatares del conflicto independentista? La ruptura del sistema y del marco jurídico indiano abarcó no sólo las instituciones del gobierno político, sino también las del gobierno eclesiástico. La ruptura institucional implicó la crisis del regio patronato, la consecuente preocupación de la Santa Sede y la paralela reacción, sustancialmente política, de los americanos y de la Corte española.

La relación entre la Revolución americana y la Iglesia de Indias, reducida por la historiografía clásica liberal al planteamiento sobre si la Iglesia apoyó o no a la revolución emancipadora, ofrece un interés especial si tenemos en cuenta que la Iglesia católica y el Estado español en América no fueron dos instituciones aisladas y distanciadas entre sí, sin más vínculo de unión que la convivencia en un mismo territorio. Muy por el contrario, durante más de tres siglos actuaron ambas instituciones en relación de dependencia mutua tan íntima y estrecha que para algunos especialistas "casi hubiera podido hablarse de una sola institución con dualidad de medios y fines" [3].

[3] A. I. Gómez Ferreyra, prólogo a R.D. Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Buenos Aires, 1945, p. 8.

La Iglesia católica llegó a América con el conquistador español y resulta muy difícil separar lo espiritual de lo secular en los actos y los móviles de una y otro. Esta ambigüedad cobró mayores dimensiones por la firme voluntad de los Reyes Católicos de proteger a la Iglesia, protección que está en el origen de todos los conflictos entre la Iglesia y el Estado en las diversas regiones de lo que fue el Imperio español.

La conquista espiritual preocupó de hecho a los monarcas, primero a Fernando e Isabel, después a los Habsburgos. Como obra civilizadora apenas si se concebía otra que la evangelización. El catolicismo ibérico reformado por Ximénez de Cisneros se extendió naturalmente a la sociedad del Nuevo Mundo, más intensamente si cabe al despertarse las viejas esperanzas milenaristas ante la contemplación de un universo joven y nuevo. La Edad Media occidental se esfuerza en construir en aquellas tierras la Ciudad de Dios, utopía a la que Europa volvía la espalda en los albores del siglo XVI para inventarse otras.

Por ello la conquista espiritual se convirtió, en realidad, en la justificación fundamental de la conquista material y en la excusa plausible de la violencia ejercida por unos conquistadores conscientes del grado de civilización y realizaciones materiales de sus vencidos. El Estado español justificó, pues, la dominación y establecimiento por la expansión y el sostén de la Iglesia [4].

Si bien la Iglesia se mostró siempre celosa e inflexible ante propuestas que significaban una injerencia en la exclusividad de sus competencias evangelizadoras, el principio de la subordinación de la Iglesia indiana al Estado, hecho realidad mediante el establecimiento del patronato, posibilitó considerar la conversión de los indios y la liquidación de la religión indígena como asunto de Estado. Por eso, más allá de los límites propios que la concesión del patronato marcaba a los monarcas castellanos —el diezmo, el derecho de presenta-

[4] L. Hanke, *The Spanish struggle for justice in the conquest of America,* University of Pennsylvania Press, 1949. Hay ed. en español: *La lucha española por la justicia en la conquista de América;* C. H. Harding, *The Spanish empire in America,* Nueva York, 1947; R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique,* París, 1933. Hay ed. en español: México, Fondo de Cultura Económica, 1987; Ch. Gisson, *Spain in America,* Nueva York, 1966.

ción a los beneficios, la erección de nuevas diócesis–, la autoridad civil intervino y actuó en asuntos religiosos, en particular en las misiones [5].

La organización eclesiástica de los países descubiertos y conquistados venían así a depender directamente del monarca español y sólo por medio de él y del Consejo de Indias, de Roma.

El movimiento revolucionario al declarar la caducidad de las autoridades civiles y eclesiásticas de la metrópoli cortaba el único vínculo que unía a América con la Santa Sede, el real patronato, que residía única y exclusivamente por singular privilegio de los pontífices en la persona de los reyes hispanos.

Las consecuencias inmediatas que la revolución política de Hispanoamérica produjeron en la institución eclesiástica fueron el desplome de aquella organización trisecular y la acefalia de las sedes americanas:

> La Revolución y emancipación políticas influyeron automáticamente en aquel amplio mecanismo eclesiástico un desquiciamiento cercano a la catástrofe: obispados, cabildos, curatos, órdenes religiosas, centros de enseñanza, hospitales y misiones de infieles (ruedas todas del Real Patronato que tenían en el Rey, tanto o más que en el Sumo Pontífice, el centro secular de su gravitación dinámica), saltaron entonces hechos pedazos, se confundieron en trepidaciones inconexas, hasta quedar del todo parados [6].

[5] La actitud intervencionista del Estado español en la Iglesia de Indias sobre la base de los privilegios pontificios concedidos a los reyes de España entre 1493 y 1508 ha sido estudiada por múltiples especialistas. La amplia gama de expresiones utilizada por los distintos autores al referirse a tales concesiones dificulta a primera vista la comprensión de la institución patronal y la asimila a la institución del vicariato y de la regalía soberana como sistemas derivados.

Interesa destacar que la diferencia notable entre la institución patronal y la vicarial reside en el carácter eventual que la actuación de los monarcas tuvo en las materias mixtas de misiones, diezmos, erecciones y provisiones durante los dos primeros tercios del siglo XVI; por el contrario, en la época vicarial, que se extiende a lo largo del siglo XVII, tales intervenciones pasaron a convertirse en normales. Una buena síntesis de los contenidos de cada una de las instituciones mencionadas, con referencias concretas a las distinciones que han realizado los autores que se han ocupado de este tema puede verse en A. de la Hera, *El Regalismo Borbónico en su proyección indiana,* Madrid, 1963, pp. 109-131.

[6] P. de Leturia, S. J., *Acción diplomática de Bolívar ante Pío VII,* Madrid, 1925, p. 3.

La problemática de orden político-eclesiástico que la revolución emancipadora planteó en todas las provincias de la América española tuvo difícil solución.

Las autoridades americanas, conscientes de hallarse ante una población que había sido educada durante tres siglos en la más pura tradición cristiana y católica, buscan el acercamiento a la Corte romana, induciéndola tácita o expresamente a declarar la caducidad del real patronato, y con él, el fin de las autoridades españolas en América, posibilitando así un entendimiento directo.

Esta solución, utópica en las dos primeras décadas del siglo XIX, pues la Santa Sede no estaba dispuesta a comprometer su autoridad aliándose con gobernantes insurrectos de dudosa estabilidad, granjeándose la enemistad de España y de las potencias integrantes de la Santa Alianza, comenzó a ser viable cuando habían transcurrido de 10 a 15 años del estallido de la revolución americana.

Las relaciones de información e incluso de apología sobre los nuevos gobiernos, procedentes de la jerarquía eclesiástica superviviente, llegadas a Roma en momentos de extrema tensión entre Madrid y la Santa Sede (provocada por la actitud antirreligiosa de las Cortes constitucionales durante el llamado trienio liberal –1821-1823–), abrirán un camino de diálogo lento pero eficaz que con el tiempo dará sus frutos: el contacto directo con Roma y el reconocimiento por parte de ésta de la independencia de las repúblicas americanas.

Por otra parte y como consecuencia de la emancipación, la Iglesia va a ser despojada paulatinamente de todos los bienes económicos que poseía. La anarquía, la miseria del erario público y las múltiples insurrecciones locales que asolan a gran parte de la América independiente fuerzan a sus gobiernos a realizar ensayos de reforma utilizando para ello los bienes eclesiásticos, tanto de las diócesis como de las misiones, al igual que en su día hicieron los príncipes alemanes durante la Reforma.

La Iglesia perderá todos sus bienes raíces o de otro tipo heredados de la colonia [7], para verse reducida a una situación de dependencia

[7] Los trabajos que se llevan a cabo en la actualidad facilitarán el conocimiento del estado real de la fortuna y del poder económico eclesiástico durante la colonia. Un ejemplo sobre México puede verse en la obra de M. P. Costeloe, *Church wealth in Mexico 1800-1856*, Cambridge Univ. Press, 1967.

frente al Estado y al pueblo, puesto que, de hecho, va a vivir en la mayoría de los casos de la sola contribución de los fieles.

La pérdida progresiva por parte de la institución eclesiástica del ejercicio de los resortes legales y políticos del poder fue otra de las consecuencias que la emancipación proyectó en las décadas siguientes. En todo el proceso de la independencia, la Iglesia intervino activamente hasta aproximadamente las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. A partir de entonces la relación entre la Iglesia y el Estado se plantea en términos radicalmente nuevos. La pérdida de influencia política, el triunfo de un liberalismo que toma a menudo el nombre de "La Reforma" y la aparición de la competencia protestante provocan el repliegue de la Iglesia americana y el inicio de su romanización.

La asombrosa estabilidad del poder, tres veces secular, de España en América en contraposición a la etapa de anarquía y caudillismo que asola el continente independizado hasta aproximadamente la mitad de la centuria tiene una explicación, apenas estudiada, en el hecho de que tal estabilidad descansaba en gran parte sobre la Iglesia.

El problema, trasvasado a la coyuntura independentista, puede plantearse en los siguientes términos: América, ganada por la Iglesia para la Corona de España, se fractura en múltiples repúblicas cuando la Iglesia, obligada a elegir entre la lealtad al rey y la defensa de la religión que el gobierno liberal de Madrid parece querer destruir, organiza la secesión abandonando a aquella Corona a la que tanto había servido.

La política antagónica de los Borbones tuvo como resultado la enajenación del apoyo del clero y, a manera de consecuencia, preparar la independencia, pues la influencia de los sacerdotes sobre los fieles desempeñó un papel determinante en la participación del pueblo en la rebelión. El poder real destruyó, inconscientemente, sus propios cimientos.

El impacto de las reformas borbónicas

Después de los siglos en que los Habsburgos, monarcas de reconocido catolicismo, habían servido a la Iglesia tanto como se habían servido de ella, la política moderna y racional de los Borbones chocó

de frente con una Iglesia hasta entonces acostumbrada a la cooperación y a la interdependencia.

Ya hemos mencionado cómo la Corona ejerció el patronato sobre la Iglesia en Hispanoamérica desde el siglo XVI en virtud de una serie de concesiones pontificias. En el siglo XVIII el regio patronato indiano dio un giro regalista llegando a considerar tal concesión como una prerrogativa inherente a la Corona, sin conexión ninguna con el papado. Respaldados por una minuciosa exposición doctrinal desarrollada en los tratados de Álvarez de Abreu, Ribadeneyra y Manuel José de Ayala, para quienes la mencionada prerrogativa era consecuencia del derecho divino de los reyes, los regalistas tendieron a subordinar la jerarquía eclesiástica al poder real, en servicio de su política reformista.

Con la llegada de los Borbones franceses, el regalismo fue tomando caracteres cada vez más laicos y antirromanos y se reforzó considerablemente con el galicanismo. El galicanismo de carácter ilustrado y reformista penetró en España junto con otras tendencias y corrientes procedentes del mundo intelectual francés y tuvo incluso sus defensores americanos [8].

El programa de transformación de la Iglesia en instrumento del poder real absoluto culminó con Carlos III. Los regalistas reformadores ilustrados vieron en la teocracia de la Compañía de Jesús el obstáculo más fuerte para la confirmación del poder estatal sobre la Iglesia. La doctrina jesuítica llegó en cierto momento a convertirse en sinónimo de presunta deslealtad hacia la Corona y hacia los derechos que ahora reclamaba. Se persiguió el jesuitismo en su amplio sentido de escuela teológica que defendía el antirregalismo, el probabilismo y subsiguiente tiranicidio. Pero junto a los motivos ideológicos ensayados para explicar la Pragmática Sanción de 27 de febrero de 1767, dictada por Carlos III, expulsando a todos los miembros de la orden de sus dominios, tanto en Europa como en América, existen otros factores que clarifican la persecución a la que fue sometida la Compañía en la época del despotismo ilustrado.

De todas las órdenes los jesuitas fueron siempre los más independientes de la autoridad episcopal, los más obedientes al papa y los más

[8] M. Góngora, "Estudios sobre el galicanismo y la ilustración católica en América española"; *Revista chilena de Historia y Geografía*, 125, 1957, pp. 96-151.

resistentes a la burocracia real. La estructura jerárquica de la Compañía impidió su manipulación desde Madrid.

Además, el poder económico de la orden fue una importante fuente de conflictos. No se ha valorado aún el alcance económico y social de los bienes de la Compañía: bienes raíces, muebles e inmuebles, títulos de renta y tesoro artístico y religioso, iglesias transformadas en parroquias, colegios convertidos en seminarios, edificios que después del decreto de expulsión pasaron a otras órdenes.

El Estado no cesó nunca de preocuparse por la concentración fiduciaria de tierras que se llevaba a cabo, en un proceso continuo, en provecho de esta orden y en general de toda la Iglesia, ya fuese por donaciones piadosas o por la actividad económica propiamente dicha del estado eclesiástico. Considerable fortuna, considerable poder, papel considerable inevitablemente.

El asunto del llamado "estado jesuítico" paraguayo [9], argumentado por sus detractores, no fue de hecho más que un pretexto político. La clase gobernante española recogía a su vez los vientos dominantes en Francia, Portugal e Inglaterra. Es digno de observar que cuando el gobierno de Carlos III decidió desmantelar el sólido patrimonio socioeconómico que los jesuitas habían construido –haciendas, colegios y misiones– aquellos sectores de la sociedad española y criolla, así como del clero, cuyo interés se veía beneficiado respaldaron la medida con argumentos acumulados de tiempo atrás.

Los efectos de la expulsión en Indias pueden calificarse de catastróficos. Se cerraron de golpe 130 centros con daños irreparables para las misiones, la educación y la cultura. Las universidades, colegios y misiones se vieron privados de más de 2.500 padres, criollos en su mayoría, que formaban parte de su personal.

En realidad, la campaña antijesuítica comenzó a declararse de forma manifiesta desde mediados del siglo XVIII. Su derrota fue la derrota de una de las fuerzas de la Iglesia que mejor podía luchar contra las aspiraciones autoritarias del nuevo regalismo. Sin los jesuitas, la Iglesia

[9] La actividad de los jesuitas en el Río de la Plata desde la fundación de la provincia del Paraguay en 1604 hasta su expulsión provocó en su tiempo y sigue provocando ríos de tinta. Un examen de las fuentes existentes sobre el tema y de las obras modernas y contemporáneas publicadas puede verse en M. Morner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1968.

perdió su fuerza de vanguardia frente al Estado al iniciarse la etapa preindependentista.

La ofensiva regalista, eliminada ya la Compañía de Jesús, instrumentalizó los medios necesarios para colocar el aparato eclesiástico bajo un control estatal aún más rígido. Las visitas de reforma de las órdenes religiosas en Indias y la convocatoria de una serie de concilios provinciales entre 1768-1769 obedecieron, sin duda, a unas directrices generales de la política del momento, interesada en sustituir con ventaja a los jesuitas, extirpar de raíz sus doctrinas y formular unas bases ideológicas que regularan en América las relaciones Iglesia-Estado [10].

El Real Decreto de 27 de julio de 1769, que ordenaba el envío a Indias de cuatro visitadores generales y otros tantos visitadores segundos y secretarios a los tres virreinatos de América y Filipinas, tuvo como objetivos establecer la vida en común y promover la disciplina regular y monástica en su observancia, fomentar la vida intelectual de las religiones y armonizar las relaciones con el clero secular y los obispos. Bajo estos puntos fundamentales se escondían motivaciones político-económicas tales como la de obligar a los conventos a rendir cuentas de su economía a virreyes y gobernadores y la de someter su destino a su criterio.

La reforma fracasó por diversos motivos: la intromisión de la Corona en la vida interna de las religiones fue mal vista incluso por los generales de las órdenes. La implantación de la vida en común no resultó fácil dada la penuria de muchos conventos, y la supresión de los conventos pequeños tropezó con una fuerte resistencia por la pérdida de rentas e influencias que ello imponía.

Paralelamente, la convocatoria de los concilios provinciales en Indias respondió, en opinión de la mayoría de los historiadores de los sínodos, a una campaña instrumentalizada por el gobierno de Madrid "para exterminar las doctrinas relajadas y nuevas restituyendo las antiguas y sanas, conforme a las fuentes puras de la religión".

Algunos autores piensan que se trataba de crear ambiente oficial para pedir la extinción de la Compañía de Jesús, pero otros observan que lo que se perseguía era canonizar el absolutismo real borbónico

[10] V. Rodríguez Casado, "Iglesia y Estado en el Reinado de Carlos III", *Estudios Americanos*, I, 1948.

más que maniobrar contra la orden; si bien, una vez reunidos los padres conciliares fueron utilizados con criterio oportunista [11].

Cuatro concilios –México, Lima, Santa Fe y Charcas– tuvieron lugar entre 1771-1774 por decisión de Carlos III. Ninguno de ellos recibió la aprobación romana; sólo el de Lima recibió la aprobación de Carlos IV en 1795, pero su influencia fue nula en la vida y disciplina de la Iglesia peruana.

La iniciativa de la celebración de estos sínodos, los primeros desde hacía más de siglo y medio y los últimos antes de la independencia, respondió a la necesidad de instrumentalizar una serie de medidas legales encaminadas a privar a la Iglesia indiana de su libertad e independencia.

El tomo regio (21 de agosto de 1769) remitido a todos los metropolitanos de Indias fue la solución ideada. Las consignas establecidas en la real cédula junto a la presencia obligada de los oficiales reales en los concilios dejó un estrecho margen a los padres conciliares en la defensa de la autonomía eclesiástica frente al regalismo.

Los deseos de canonizar los principios regalistas de la Corte de Madrid fracasaron en la medida en que las actas conciliares no lograron exteriorizar toda la determinación que la autoridad civil esperaba, razón por la cual Madrid se desinteresó de aprobar o ratificar las conclusiones acordadas por la jerarquía eclesiástica en aquellos sínodos.

Los efectos de la política religiosa de los Borbones no se dejaron sentir inmediatamente y, aunque los enfrentamientos a raíz de la aplicación de las reformas en el interior del gobierno colonial no desempeñaron ningún papel en el movimiento insurgente, revelan la fuerza de los sentimientos puestos en juego.

Los decretos regalistas contra la inmunidad eclesiástica, medida confirmada por las Cortes españolas de 1812, formaban parte de la política ilustrada de los Borbones y de su programa de reforma de la Iglesia. La medida respondía a las necesidades de la lucha contra los insurgentes, con frecuencia dirigidos por el clero, y concluía, coherentemente, una política regalista y absolutista iniciada bajo Car-

[11] M. Giménez Fernández, *El Concilio IV Provincial Mexicano. Estudios para la Historia del Regalismo Español*, Sevilla, 1939, y A. de la Hera, "La renovación conciliar de la Iglesia indiana bajo Carlos III", *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, t. II, Madrid, 1991, pp. 541-560.

los III, según la cual el privilegio eclesiástico era fundamentalmente incompatible con la modernidad.

Las condenas por parte de las audiencias indianas, así como por parte del episcopado, exponían al rey los peligros de su política. Las aparentes ventajas que ofrecían las medidas que limitaban la inmunidad eclesiástica y su jurisdicción creaban el desafecto de un clero necesario para mantener a los súbditos americanos en la obediencia.

Los obispos, poniendo en relación la política regalista y la de la independencia, argumentaban que la estabilidad del imperio español en América sin ejército para defenderlo era debida a que el clero predicaba sin tregua la sumisión y la obediencia a Dios y al rey, su lugarteniente. Resultaba peligroso, en el momento mismo en que existía la amenaza de sublevaciones, atacar a un aliado tan fiel y eficaz en el mantenimiento del orden.

Los motines de 1767, cuando el pueblo americano se sublevó en muchos lugares para impedir la partida de los jesuitas, y las asonadas parroquiales de 1799 para liberar a curas encarcelados, carecen de significado militar y policial, pero reflejan el descontento de las masas respecto al gobierno. Se produce entonces una primera ruptura que deja al pueblo disponible para un movimiento de independencia que será precisamente enmarcado y dirigido por los curas.

Si la política religiosa de los Borbones contribuyó a la independencia, fue porque provocó el rechazo de aquéllos a quienes no se les reconocía conciencia política: el bajo clero y las masas populares.

Los inspiradores y ejecutores de la reforma regalista infravaloraron la veneración del pueblo por el sacerdote y la influencia ideológica que éste ejercía gracias a ese sentimiento. El americano apenas hacía distinción entre el sacerdocio del sacerdote y su condición humana. La inmunidad era la mejor prueba del carácter sagrado del sacerdote. Por ello, los decretos del gobierno dictados contra tal privilegio eran percibidos por los fieles como una violación, un atentado contra la santidad de la Iglesia y de la religión.

En este contexto de religiosidad popular se comprende mejor la creencia católica según la cual los ministros afrancesados de Madrid conspiraban para entregar América al anticristo Napoleón, y algunas declaraciones de la prensa de la época:

> Las Cortes de Cádiz son compuestas de ineptos, herejes y libertinos, que se avergonzarían los ginebrinos de tenerlos por compañeros [...]

se preparan ya a dar el golpe a las órdenes religiosas y plata de las iglesias [12].

El decreto de 1812 que abolía la inmunidad eclesiástica de manera absoluta, si bien fue dictado por la necesidad militar, reforzó la idea de que el gobierno quería destruir la Iglesia y perseguir la religión. La reacción no se hizo esperar, el pueblo se enroló en las bandas insurgentes y un alto porcentaje del clero los lideró.

La historiografía tradicional explica las diferentes tomas de posición del alto y bajo clero. El bajo clero estaría del lado de los insurgentes por hallarse desfavorecido en relación con el alto clero, "gachupín" (español) en la carrera tras los beneficios. Muy probablemente esta frustración existía, pero los estudios realizados sobre el origen geográfico y social del episcopado indiano y de los componentes de los cabildos en la segunda mitad del siglo XVIII, reflejan un cambio perceptible en la composición de la Iglesia indiana: un mayor equilibrio entre los obispos peninsulares y criollos y un aumento del nivel de criollización de los prebendados [13].

Si a ello añadimos que un gran porcentaje de los miembros de los cabildos lo eran en su diócesis de origen y que además el nivel de preparación intelectual y de su titulación era muy similar a la de los prelados, se entenderá mejor su papel de guía y liderazgo en la insurrección.

Empero, la cuestión de los ingresos fue un factor más determinante, si cabe, que el de las prebendas y beneficios para explicar la participación de los sacerdotes en las guerras independentistas.

El esquema diocesano en América a principios del siglo XIX muestra seis grupos de diócesis, agrupadas de mayor a menor importancia económica según los valores medios de la gruesa decimal. Las diferencias, notables entre las diócesis, son más perceptibles cuando se estudian los sueldos de los cabildantes procedentes de la cuarta capitular

[12] *Correo Americano del Sur*, n.º 21.

[13] De un total de 168 obispos para el período 1750-1800 importa destacar que 85 eran peninsulares (56,8 %) y 72 criollos (43,1 %). En cuanto al origen geográfico de los prebendados, dos muestras temporales analizadas –1700 y 1790– confirman que el 27,7 % eran peninsulares y el 72,4 % criollos. Véase P. Castañeda, "La Iglesia americana", *Historia General de España y América*, t. XI-2, Madrid, 1989, pp. 497-512.

de los diezmos. Ello explica, en parte, que muchas dignidades en diócesis de bajo nivel económico solicitasen cargos de inferior categoría en obispados más ricos [14].

Ahora bien, las diferencias económicas eran abismales si consideramos el clero parroquial. La penuria relativa del cura, en función de que la parroquia fuese más o menos pobre, o estuviese mucho o poco poblada, contrasta escandalosamente hacia 1810 con la opulencia del alto clero. En un escalón más abajo se hallaban los vicarios o tenientes de cura, supervivientes en los curatos de forma forzada o interina, ya que nadie los quería en propiedad ni voluntariamente.

La desproporción apuntada se daba igualmente entre los regulares, y aparece reflejada en la folletería de la época bajo la expresión "los frailes gordos contra los frailes flacos".

Los decretos regalistas contra la inmunidad acentuaron los contrastes, y una serie de medidas que culminaron en la consolidación del decreto de amortización del 26 de diciembre de 1804 intentaron, si bien con relativo éxito, someter las capellanías y fondos píos a la jurisdicción real.

Para el vasto ejército de clérigos, estimado en cuatro quintas partes del clero secular en la Nueva España a finales del siglo XVIII, tales partidas y legados eran la única fuente de ingresos, puesto que no se beneficiaban del patronato real y por lo tanto no percibían diezmos. Por su parte, los regulares, demasiado numerosos para las dotaciones iniciales de sus casas, no tenían para sobrevivir más que los fondos píos. En estas condiciones, las medidas reales condujeron a estas gentes a una auténtica mendicidad.

Finalmente, muchos de sus privilegios, especialmente el "fuero eclesiástico" que les daba inmunidad frente a la jurisdicción civil, fueron suprimidos. El clero se sentía terriblemente disminuido en su prestigio por una medida que lo rebajaba al rango de simples laicos.

Se entienden así las motivaciones que llevaron al bajo clero a apoyar el movimiento insurgente y el por qué la mayoría de las constituciones y decretos dictados en la primera fase de la independencia proclamaban la defensa de la religión católica y de la Iglesia, así como la

[14] Sobre los valores de las rentas liquidadas que correspondieron a las iglesias de Indias, véase los cuadros I y XI en P. Castañeda, *op. cit.*, pp. 498 y 506.

restauración de los privilegios y del prestigio arrancados al clero por el gobierno de Madrid.

Al enajenarse el apoyo del clero y del pueblo, al enlazar en el caso de México la causa de la inmunidad eclesiástica con la de la independencia, la política autonómica de los Borbones destruía sus propios pilares.

Cronología de la emancipación y fragmentación del Imperio español en múltiples Repúblicas

La mayoría de los movimientos de emancipación que comprenden la independencia de los Estados Unidos, la sublevación de Haití y la emancipación de Hispanoamérica y del Brasil se sitúan *grosso modo* entre 1775 y 1825. Antes de las mencionadas fechas se definen los destinos de las colonias holandesas establecidas en Brasil y en Norteamérica y la suerte del Canadá francés; y con posterioridad, en 1898, se resuelve la situación de Cuba y Puerto Rico [15]. Aunque el tiempo histórico presente ciertas variantes entre metrópolis y colonias, y no resulte idéntico entre unas y otras áreas de América, cuando se inicia el movimiento separatista se propaga en medio siglo por todo el continente.

En las décadas previas a las revoluciones de independencia hubo en los establecimientos de América algunas rupturas del orden. No todas fueron antecedentes de la emancipación. Si bien las sublevaciones de indios en Hispanoamérica motivadas por la opresión social; las de esclavos negros en varias regiones españolas, portuguesas, francesas y holandesas; los levantamientos de colonos en la América española y portuguesa por causa de los altos impuestos o de la sanción de leyes contrarias a sus intereses y derechos son síntomas que, vistos en conjunto, revelan las inestabilidades y tensiones que había en el orden so-

[15] Para un encuadre histórico general de estos años críticos, J. Godechot, *Europa y América en la época napoleónica (1800-1815)*, Barcelona, 1976; J. Kinsbruner, *The Spanish American Independence Movement*, Hinsdale, Illinois, 1976; J. Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona, 1976; R. Mesa, *El colonialismo en la crisis del XIX español*, Madrid, 1967; J. M. Jover Zamora, *1898, Teoría y práctica de la redistribución colonial*, Madrid, 1979.

cial de las colonias y la opresión que los sistemas políticos y económicos metropolitanos ejercían en aquellas regiones. Estas causas de resentimiento ayudarán a desencadenar, en circunstancias y momentos propicios, las luchas por la independencia [16].

Prescindiendo incluso de las interferencias de las naciones extranjeras —Inglaterra, Francia y los Estados Unidos— de carácter económico, ideológico y político, se puede afirmar que los virreinatos españoles del Nuevo Mundo llevaban hacia 1780 los gérmenes internos de su propia autonomía. El creciente desarrollo intelectual y comercial de los criollos americanos fue desarrollando en ellos una conciencia colectiva autónoma que a la larga acabaría por imponerse sobre la tradicional lealtad a la Corona, a 2.000 leguas de distancia y no excesivamente provista de sentido político [17].

Si a ello añadimos que los mismos órganos centrales de gobierno en Madrid contribuyeron, especialmente desde 1767, a debilitar el respeto religioso y político a la Corona mediante las propuestas de reforma mencionadas antes, estaremos en mejores condiciones de entender el largo y complicado proceso revolucionario e independentista que asoló a la América española entre 1808 y 1830.

Se han distinguido cinco grandes períodos que intentan clarificar los vaivenes de la revolución de la independencia americana desde la triple reacción que ella genera en la Corte de Madrid, en la Santa Sede y en las potencias internacionales [18]. El primero de ellos se prolonga desde las renuncias de Bayona (1808) hasta la restauración de Fernando VII en el trono de España (1814).

La rebelión popular del Dos de Mayo contra los franceses, el cautiverio de Fernando VII y el nombramiento por Napoleón de un monarca ilegítimo provocan en la Península la creación de una Junta Suprema Central, sustitutiva del monarca español al frente del gobierno.

El temor de que la Península sucumbiera ante los franceses puso en guardia a la población americana y en particular a las minorías crio-

[16] J. Pérez, *Los movimientos precursores de la emancipación en Hispanoamérica*, Madrid, 1977.

[17] M. Giménez Fernández, "Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica", *Anuario de Estudios Americanos*, 3, Sevilla, 1946.

[18] P. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, II, Caracas, 1959, pp. 54-60.

llas, quienes a imitación del modelo metropolitano erigen juntas Tuitivas en el Alto Perú (Chuquisaca, mayo de 1809 y La Paz, julio de 1809) y en Nueva Granada (Quito, agosto de 1809).

La historiografía ha subrayado con exceso la importancia de estos primeros chispazos de gobierno autónomo, aunque de hecho los virreyes más próximos a los puntos insurgentes los liquidaron con facilidad. La crisis no se desencadenó en América hasta 1810. Entre abril y septiembre de 1810, como reacciones de supervivencia, aparecen las primeras juntas autónomas: Buenos Aires, Santiago, Caracas, Cartagena de Indias, Santa Fe de Bogotá.

En contraposición, la conservación del antiguo régimen en los dos grandes virreinatos de ultramar, Nueva España y Perú, ahogó en ciernes los movimientos autonomistas y las rebeliones que se habían esbozado en algunos puntos y ciudades de la América Central (El Salvador, Granada, Nicaragua) y del Alto Perú.

En México, la autonomía, latente en el fondo, no llegó a calar en los organismos centrales de la vida nacional. Oligarquías criollas, gachupines y burocracia virreinal silenciando sus conflictos se unieron ante la rebelión provinciana liderada por dos clérigos rurales: Miguel Hidalgo y José María Morelos. Los movimientos de Hidalgo y Morelos, conservando siempre sus símbolos religiosos, tuvieron un carácter indigenista e igualitarista. Los conatos constitucionales del Congreso de Chulpancingo y la sanción de la Constitución de Apatzingan (1814) no lograron hacer nacional la revolución, extinguida en noviembre de 1815 con la disolución del congreso y el fusilamiento del mismo Morelos [19].

La acción de los insurgentes no consiguió rebasar los límites de la Nueva España y, por tanto, no enlazó con los movimientos separatistas que apuntaba la revolución sudamericana.

Situaciones análogas a las de México se dieron en el virreinato del Perú. Convertido en un bastión de la actitud colonialista peninsularista-fidelista, bajo el mando de un virrey muy capaz, el mayor peligro que tuvieron que sortear las oligarquías criollas fue la guerra de razas que estalló en 1814 con la rebelión de Mateo Punnacahua en Cuzco,

[19] H. M. Hamill Jr., *The Hidalgo Revolt: Prelude to Mexican Independence*, Gainesville, 1966.

por razones similares al levantamiento del indio Túpac Amaru 34 años antes en el Alto Perú.

La histografía nacionalista transformó las rebeliones de Túpac Amaru y de Hidalgo en precedentes directos de la independencia; si bien, los analistas del período observan que éstas fueron meras subversiones sociales y no políticas, dirigidas contra las élites criollas y sus asociados gachupines, que las combatieron y dominaron, adoptando una posición fidelista.

Siguiendo las líneas directivas apuntadas en los planes del precursor Francisco de Miranda, surgen los dos únicos focos revolucionarios que al final de este período consiguen mantenerse autónomos: el foco de Caracas-Bogotá-Quito en el septentrión, y el de Buenos Aires y Santiago de Chile en el mediodía.

El fraccionamiento geográfico y la dificultad de comunicaciones dan como resultado, en el área venezolana y neogranadina, un acusado regionalismo que dificulta en su momento la implantación de las reformas administrativas proyectadas por los monarcas Borbones. El mencionado regionalismo se refleja en dos actitudes antagónicas, autonomistas contra fidelistas, que las especiales circunstancias económicas y sociorraciales venezolanas radicalizan aún más.

Las oligarquías de hacendados y mercaderes de Caracas, ante el temor de guerras y bloqueos por un lado y regulaciones económicas entorpecedoras por otro, establecieron una Junta soberana (Primera República de Venezuela el 5 de julio de 1811) desde la cual implantaron la libertad absoluta y universal de comercio exterior según convenía a sus intereses.

En otras regiones de Venezuela, la Junta de Caracas no fue aceptada por razones lógicas: la menor desestabilización política podía provocar el caos en una sociedad multirracial donde negros esclavos y negros libres actuarían como detonantes.

La alianza de fidelistas y autonomistas fue posible mediante el liderazgo fuerte y único de Simón Bolívar, quien impuso una política centralista y perfiló, antes de 1814, un programa de independencia absoluta con carácter radical y republicano [20].

[20] La bibliografía sobre Simón Bolívar es muy extensa; citamos algunas obras recientes que contemplan su ideario político: V. Lecuna, *Breviario de ideas bolivarianas*, Ca-

En el mediodía, la región de Buenos Aires fue el primer foco revolucionario en consolidar una posición provincialista-criollista-autonomista. Lo que movió a la oligarquía de mercaderes y hacendados criollos a instaurar una junta en mayo de 1810 fue el temor a que las autoridades ordenasen restricciones en el comercio exterior porteño; temor a una posible enajenación del territorio e, incluso, a que los portugueses lograsen la supremacía militar y económica en la cuenca del Plata [21].

La idea centralista no prosperó en la Banda Oriental, región que anexionada a Brasil desde 1816 no conseguirá la independencia hasta 1830, fecha en que surgirá como el Estado soberano de Uruguay. El centralismo de la Provincia del Plata tampoco fue aceptado por el Paraguay, el cual se mantuvo aislado e independiente desde 1811.

La caída de Napoleón y la restauración del rey Fernando en el trono de España abre un segundo período 1814-1817, caracterizado por el restablecimiento del orden en casi todas las provincias del Imperio. Las directrices legitimistas del Congreso de Viena (acta final de junio de 1815) y la constitución de la Santa Alianza (septiembre de 1815), acordes con el absolutismo español, interpretan uniformemente las rebeliones de ultramar como manifestaciones paralelas y concordantes con los movimientos anárquicos y antirreligiosos que la Revolución francesa de 1789 y las ulteriores campañas napoleónicas extendieron por toda Europa.

El papel de la francmasonería en la difusión de las nuevas corrientes de ideas y su apoyo decidido a la causa independentista favoreció el surgimiento de logias en América desde la década de 1810 [22]. En estas circunstancias, Pío VII, en deuda con las potencias de la Santa Alianza y en particular con el monarca español, predica la obediencia

racas, 1970; A. Townsed, *Bolívar, alfarero de repúblicas,* Buenos Aires, 1973; D. Guevara, *Bolívar: Libertador y arquitecto de la unidad americana,* Quito, 1974.

[21] T. Halperin Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla,* Buenos Aires, 1972.

[22] El estudio de las implicaciones masónicas en la emancipación de la América española ha sido abordado en algunos trabajos de índole general. Véase, A. Carnicelli, *La Masonería y la Independencia de América, 1810-1830, Secretos de la Historia,* 2 vols., Bogotá, 1970; J. Eyzaguirre, *La Logia Lautarina y otros estudios sobre la Independencia,* Santiago de Chile, 1978; J. Hoenigsberg, *La influencia revolucionaria de la Masonería en Europa y América,* Bogotá, 1944.

al rey Fernando a los "españoles americanos", respaldando así con su autoridad el absolutismo regio.

Consecuentemente, se inició una enérgica reacción militar contra los rebeldes americanos. La excepcional importancia de Nueva España, especialmente para los comerciantes de Cádiz, hizo que se enviaran a México 2.000 hombres y que Morillo pusiera 4.000 más a las órdenes del virrey Calleja [23].

Los tres focos de máxima rebelión fueron sometidos por el general Morillo, enviado a Venezuela y Nueva Granada [24], y por el virrey del Perú, Abascal, quien, de acuerdo con la flota inglesa, redujo a Chile por medio de la expedición marítima de Pareja (octubre de 1814).

Fracasó, por el contrario, el sometimiento de las provincias autónomas del Plata, que ni desde Lima ni desde Montevideo lograron ser sojuzgadas. El Congreso de Tucumán proclamó en julio de 1816 la independencia de las Provincias Unidas, pese a existir el proyecto de establecer una monarquía borbónica y patrocinar los asambleístas la misión Rivadavia y Valentín Gómez a París en 1818-1819 [25].

La contraofensiva desde las Provincias Unidas no se hizo esperar, y en enero de 1817, San Martín cruzó los Andes obteniendo los triunfos de Chacabuco (febrero de 1817) y Maipú (marzo de 1818). De este modo, la Confederación del Río de la Plata es, en 1817, la única nación independiente de toda la América española en un momento de máximo desaliento para los partidarios de Bolívar y San Martín.

El tercer período (1818-1822) resulta desastroso para la causa del absolutismo español. Mientras que en Europa la Cuádruple Alianza, reunida en el Congreso de Aquisgrán (octubre de 1818), consigue de quinto socio a la Francia de Carlos X, favorable al mantenimiento del principio legitimista de las grandes potencias europeas, Fernando VII no logra la cooperación activa de sus aliados con el fin de sofocar la revolución transatlántica.

Dos años más tarde, enero 1820, estalla en Cádiz la revolución del coronel Riego, iniciándose en la Península la llamada etapa liberal.

[23] L. Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año 1808 hasta la época presente,* IV, México, 1942, pp. 355 y ss.

[24] S.K. Sloan, *Pablo Morillo and Venezuela, 1815-1820,* Columbus, 1974.

[25] E. Ravignani, *Comisión de Bernardino Rivadavia ante España y otras potencias de Europa. 1814-1820,* 2 vols., Buenos Aires, 1933-1936.

La política anticlerical y antirreligiosa de los liberales, la expropiación de los bienes de la Iglesia, la expulsión de los obispos y la supresión de los conventos explican el cambio de actitud que se produce tanto en la jerarquía eclesiástica americana como en la Santa Sede.

La Constitución de Cádiz, mal vista por el clero y el pueblo, explica las adhesiones sorprendentes de americanos e incluso de españoles a la causa insurgente. Fue entonces cuando el movimiento antiespañol estalló en llamas. El nacionalismo criollo y el espíritu católico de México reaccionan paralelamente contra la revolución antirreligiosa de los constitucionales de España, y en el Plan de Iguala primero (1821), y en el Manifiesto de Córdoba después (1822) proclaman, bajo el general Agustín de Iturbide, la independencia de México sin apenas derramamiento de sangre y con la bendición del clero [26].

En contraste, los demás focos revolucionarios tuvieron que desarrollar toda su energía para lograr la ansiada separación. Desde el norte, la acción política y militar de Bolívar provoca, con el triunfo decisivo de Boyacá (7 de agosto de 1819), el levantamiento de gran parte del virreinato y la creación de la Gran Colombia: Nueva Granada, Venezuela, Ecuador (17 de diciembre de 1819). Año y medio más tarde, el libertador sella en la victoria de Carabobo (24 de junio de 1821) la existencia de la Gran Colombia; y los Estados Unidos, logrado el objetivo comercial que escondía su política de neutralidad con la compra de La Florida, concluyen por reconocer oficialmente la independencia de las nuevas naciones (8 de marzo de 1822).

En el sur, el genio del general San Martín concibe el proyecto de atacar Lima, el último reducto del realismo, a través de la cordillera chilena y el Pacífico. Ganado Chile para la causa de la libertad después de Chacabuco, utiliza la escuadra chilena para extender la guerra al Perú, y en algo más de un año provoca la independencia de Lima (28 de julio de 1821).

La comunicación de las Cortes liberales de Madrid con los gobiernos de ultramar no consigue frenar la emancipación absoluta y ésta se consolida día a día, respaldada ahora por la casi totalidad del pueblo y gran parte del clero americano.

[26] La propaganda en favor del movimiento iturbidista quedó asegurada por los predicadores. Véase, L. Alamán, *op. cit.*, V, pp. 16 y ss.

La situación, una vez más, cambia con la expedición de los cien mil hijos de San Luis y la derrota de Riego en 1823. Se inicia así un nuevo período marcado por la intervención de la Santa Alianza en España como consecuencia de los acuerdos tomados por las potencias europeas en el Congreso de Verona (octubre de 1823). Los intereses de las naciones aliadas apuntan ahora a América: Francia proyecta sobre la región una acción combinada para mantener el ideal monárquico; Inglaterra y los Estados Unidos frustran la acción internacional, impidiendo la primera con su flota poderosa que otro país distinto a España resuelva la cuestión ultramarina. El ministerio Canning, con el respaldo del presidente norteamericano Monroe, reconocerá 14 meses después la independencia de las Provincias Unidas, la Gran Colombia y México (1 de enero de 1825).

La intransigencia del gabinete de Fernando VII con el liberalismo criollo no mejoró la situación. En este momento es ya demasiado tarde; América Latina es prácticamente independiente.

El resurgir de los focos realistas en el interior del Perú, la recuperación transitoria de Lima y la difícil situación que atraviesa el ejército patriota de San Martín entre 1822-1823 hacen creer a algunos que se trata de desórdenes pasajeros que acabarán con el regreso de los españoles.

La unidad colombiana, manifiesta en el binomio Bolívar y Sucre, rebasa sus propios límites y decide la contienda en las batallas de Junín (6 de agosto de 1824) y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) respectivamente. Bolívar consigue finalmente consolidar la independencia del Perú, fundar la república de Bolivia y dar por terminada la lucha secesionista [27].

Los dos hechos que determinaron el fin de la dominación española en América —el triunfo de las tropas patriotas en Ayacucho y el reconocimiento por parte de Inglaterra de las tres primeras repúblicas hispanoamericanas— sacuden a una Europa empeñada en la defensa del principio legitimista. Las cancillerías continentales, Austria y Rusia, desaprueban el paso dado por Inglaterra en enero de 1825, y Francia, en

[27] E. L. Colombres-Mármol, *San Martín y Bolívar en la entrevista de Guayaquil, a la luz de nuevos documentos definitivos*, Buenos Aires, 1940 y V. Lecuna, *La Entrevista de Guayaquil. Restablecimiento de la verdad histórica*, Caracas, 1952.

pleno período de la restauración borbónica, ensaya una actitud intermedia para salvar el propio comercio con las nuevas repúblicas y poder mantener una relación cordial con el rey Fernando.

Se abre así un último período de gestiones y luchas diplomáticas en pro del reconocimiento de las nuevas repúblicas americanas. La Francia constitucional de Luis Felipe ratifica en 1830 la autonomía de estas repúblicas, y cinco años más tarde la Santa Sede, desligándose de la legitimidad del patronato del monarca español (fallecido en 1833) y procurando afianzar la Iglesia en América, reconoce la independencia de Colombia en 1835 y la de México en 1836. En este año, la regente María Cristina establece las primeras relaciones diplomáticas con el antiguo virreinato.

El quinquenio 1826-1830 vio naufragar definitivamente en la América independiente las tendencias monárquicas que desde 1810 se venían perfilando. Pero igualmente fracasó el ideal de Bolívar: el proyecto de confederación hispanoamericana que le había hecho convocar en 1826 la Asamblea de Panamá [28]. Ni siquiera la Gran Colombia, la creación más sólida del proceso revolucionario, pudo vencer la presión del individualismo y del antagonismo regional, desmembrándose en tres naciones soberanas (Colombia, Venezuela y Ecuador).

Parecida fragmentación de soberanías se produjo en el antiguo virreinato del Río de la Plata. Las fuerzas centrífugas del federalismo junto a la presión exterior de Bolívar y del Brasil hicieron fracasar la idea unitaria. El Paraguay, con apenas 140.000 habitantes, confirmó bajo la dictadura del doctor Francia el aislamiento que padecía desde 1814. La república de Bolivia, el antiguo Alto Perú, surgió en 1825 de la mano de Bolívar y Sucre con casi un millón de habitantes; y en 1828, Argentina y Brasil pactaron la independencia del pequeño Estado tapón del Uruguay, que no sumaba entonces ni 80.000 ciudadanos. El último virreinato creado por los Borbones se vio así reducido a los 630.000 pobladores de la Confederación del Río de la Plata [29].

[28] K. Porras Barrenechea, *El Congreso de Panamá*, Lima, 1926; E. Roig de Leuchsenring, *Bolívar: el Congreso Interamericano de Panamá en 1826 y la independencia de Cuba y Puerto Rico*, La Habana, 1956; E. Castillero, *Intimidades del Congreso de Panamá de 1826*, Panamá, 1961.

[29] Estas cifras estimativas las aporta R. Barón Castro, *Españolismo y antiespañolismo en la América hispana*, Madrid, 1945.

La disolución del antiguo virreinato del Perú tiene una explicación más lógica. Reducido en el siglo XVIII al Bajo Perú y a la Capitanía general de Chile, el proceso independentista los distanció, incluso más que la propia configuración geográfica, en el desarrollo de políticas opuestas.

En el septentrión, el imperio de Iturbide, artesano de la independencia, tampoco pudo evitar la pérdida para México de la confederación centroamericana. De hecho, el intento de anexión por su parte de las provincias de la Capitanía General de Guatemala fue uno de los factores determinantes de la desmembración, que quedó consagrada con la adopción del pacto federal en 1823. Frente a los seis millones y medio de habitantes de México, los pequeños Estados de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica apenas sumaban todos ellos, hacia 1824, más de 1.300.000 almas [30].

La herencia del viejo individualismo español en la formación de las nuevas repúblicas hizo pronunciar a Bolívar, pocos días antes de fallecer en diciembre de 1830, su triste y célebre pronóstico:

> La América es ingobernable. Los que han servido a la revolución han arado en el mar [...] Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, ese sería el último período de la América [31].

Situación de la Iglesia americana

La independencia de la América española tuvo que afectar necesariamente a la Iglesia americana, si tenemos en cuenta la identificación entre ésta y Madrid en lo referente a su organización y funcionamiento. Debido al patronato, la jerarquía eclesiástica americana era nombrada por el rey, de manera que el centro de la cristiandad hispanoamericana era Madrid y no Roma. Al producirse la ruptura con la jerarquía peninsular y con el Consejo de Indias, las iglesias diocesanas quedan acéfalas y tardarán en establecer relaciones con la Santa Sede ante la negativa de Madrid, que presiona a Roma, a otorgar a las nue-

[30] A. Herrarte, *La Unión de Centroamérica. Tragedia y esperanza*, Guatemala, 1955.
[31] S. Bolívar, *Obras completas*, III, La Habana, 1950, pp. 501-502.

vas repúblicas el reconocimiento diplomático formal y las tendencias regalistas que apuntan la mayoría de las repúblicas.

Entre 1814-1820 la provisión de las sedes americanas fue atendida por el Consejo de Indias. Fernando VII logró que Roma nombrase, durante este período, a 28 obispos para las diócesis vacantes (28 de un total de 42) y, lógicamente, los escogió leales. Pero cuando las relaciones con el gobierno de Madrid se aflojan durante el trienio liberal, la situación resulta caótica desde el punto de vista eclesiástico:

> Al Norte está vacía la opulenta metropolitana de México; y de sus ocho mitras sufragáneas, sólo Puebla, Oaxaca y Yucatán conservan aún sus pastores, el último octogenario (en 1829 ya no queda más que uno). El arzobispo de Guatemala es el único prelado que aparece en los documentos vaticanos de Centroamérica, y aún éste fue expulsado no mucho después a Cuba. En la Gran Colombia, vemos vacantes todas las iglesias de Venezuela, menos la de Mérida de Maracaibo; vacantes o abandonadas, todas las del Ecuador, y entre las neogranadinas, sólo una provista, Popayán. De Colombia para abajo el espectáculo es todavía más lastimoso: un obispo completamente arruinado e inservible lejos de su diócesis de Cuzco; otro, privado del todo de la razón, en Paraguay; dos o tres refugiados en España, y fuera de eso, en Argentina, en Chile, en Perú, en Bolivia ni un solo pastor que ordene sacerdotes y consagre los cálices y los santos óleos, como no sea el que por su soledad, su duración y su celo apostólico mereció el glorioso dictado de Padre Espiritual de América, monseñor José Sebastián Goyeneche, de Arequipa [32].

A partir de 1825 la situación empezó a regularizarse, y Roma emprende con prudencia la lenta reconstrucción de la Iglesia americana. Se comprende mejor el carácter de aquella reconstrucción si tenemos en cuenta el contexto complejo y lleno de dificultades inéditas que Roma debió afrontar en la América emancipada.

Las intensas gestiones de Simón Bolívar y su acierto al empeñarse en que los obispos de la Gran Colombia escribieran directamente al

[32] El texto del año 1826 aparece en la edición española de Fliche y Martín, *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1974, t. XXIV, p. 612. La sede de México quedó vacante 17 años, de 1822 a 1839; la de Buenos Aires, 22 años, de 1812 a 1833; la de Cartagena, 19 años, de 1812 a 1831; la de Caracas, de 1817 a 1827; la de Quito, de 1823 a 1829; la de Cuzco, de 1826 a 1839; la de Asunción, de 1819 a 1834; etc.

sumo pontífice en favor de los nuevos Estados dieron sus frutos, y, en mayo de 1827, el representante de Bolívar, Ignacio Tejada, se apuntó una gran victoria diplomática: León XII preconizó *motu proprio* para aquella república los primeros diocesanos de la era independiente, dos arzobispos para Bogotá y Caracas y cinco obispos para Ecuador y Nueva Granada [33].

La experiencia había demostrado al pontífice que la designación de obispos propietarios para América daba lugar a muchas complicaciones políticas y, con el fin de sortearlas, recurrió a la fórmula de nombrar vicarios apostólicos revestidos de un título *in partibus infidelium,* para no lesionar los derechos del rey de España. La medida conciliaba la rígida posición española, dispuesta a no ceder sus derechos de patronato, con las necesidades espirituales de los pueblos independientes.

La reacción de Madrid fue fulminante. La expulsión del nuncio y la ruptura transitoria con Roma provocó el repliegue de Pío VIII, quien no atreviéndose a romper con España se limitó a nombrar vicarios apostólicos a la vez que enviaba a Río de Janeiro un nuncio provisto de facultades para toda América.

Esta política, que explica en gran medida la primera etapa de la restauración de la jerarquía eclesiástica en América, logró salvar las graves crisis de las iglesias chilenas y rioplatenses, esta última si cabe más aguda por la antigüedad de sus sedes vacantes y por su aislamiento de Roma.

El problema de la acefalia de las diócesis americanas quedó definitivamente solventado a partir de 1831. En el primer consistorio de su pontificado, Gregorio XVI preconizó *motu propio* a seis obispos residentes para México, afirmando así el derecho y el deber de Roma de tratar los intereses de la Iglesia con todo gobierno *de facto.*

La muerte de Fernando VII facilitó, sin duda, la solución del problema político; pero, entre tanto, otro conflicto se proyectaba sobre el horizonte de la Iglesia americana: el del patronato reivindicado ahora por los nuevos Estados como potestad inherente a la soberanía.

Las largas guerras y las disputas políticas afectaron también la disciplina eclesiástica tanto en el clero regular como en el secular. La in-

[33] P. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede* [...], II, pp. 285-322.

tervención de este último en las luchas armadas y en las asambleas legislativas de aquellos tiempos los desconectó de sus superiores eclesiásticos. Y entre los regulares, las leyes civiles dictadas contra las órdenes aceleró el proceso de su secularización y cortó la comunicación con sus comisarios generales residentes en la Península. La ruina de las órdenes mendicantes tuvo graves repercusiones en el campo, pues conllevó la desaparición de los pequeños monasterios que se ocupaban de la población de las aldeas. Por razones análogas, las misiones en tierra de indios entraron en decadencia. Se ha estimado que los efectivos de los dos cleros bajaron, en 25 años, de un 35 a un 60 %, según las regiones, mientras que la población seguía creciendo [34].

[34] E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492-1983*, Madrid, 1983, pp. 163-168.

II

ACTITUD DE LA SANTA SEDE ANTE LA REVOLUCIÓN DE LA INDEPENDENCIA. SU RELACIÓN CON LAS AUTORIDADES AMERICANAS

El largo y violento proceso emancipador de todo un mundo colonial colocó a la Santa Sede ante una situación compleja y difícil de solucionar. La guerra se prolongó durante cerca de 20 años, durante los cuales Roma no pudo reconocer la soberanía de juntas y gobiernos insurgentes de dudosa estabilidad. Luego, en el juego de las negociaciones con los nuevos dirigentes significaba reconocerles una legitimidad que las monarquías europeas no estaban dispuestas a admitir.

La Santa Sede hubiera deseado nombrar obispos sin tener que pedir consentimiento político, pero esto para Madrid era [illegible] de alcanzar resultado aceptable: si el papa nombraba a los candidatos de los americanos, el rey [illegible] con la ruptura de relaciones diplomáticas; si nombraba a los candidatos de [illegible], a los nuevos prelados no se les permitía llegar a sus diócesis.

[illegible]

II

ACTITUD DE LA SANTA SEDE ANTE LA REVOLUCIÓN DE LA INDEPENDENCIA. SU RELACIÓN CON LAS AUTORIDADES AMERICANAS

El largo y violento proceso secesionista de todo un mundo católico colocó a la Santa Sede ante una situación compleja y difícil de solucionar. La guerra se prolongó durante cerca de 20 años, durante los cuales Roma no pudo reconocer la soberanía de juntas y gobiernos insurgentes de dudosa estabilidad. Entrar en el juego de las negociaciones con los nuevos dirigentes significaba reconocerles una legitimidad que las monarquías europeas no estaban dispuestas a admitir.

La Santa Sede hubiera deseado nombrar obispos sin tener que pagar ese alto precio político, pero eso ni para Madrid ni para las provincias de ultramar resultaba aceptable. Si el papa nombraba a los candidatos de los americanos, el rey Fernando amenazaba con la ruptura de relaciones diplomáticas; si nombraba a los candidatos del patrono español, a los nuevos prelados no se les permitía llegar a sus diócesis.

Añádase a esto que los pueblos independentistas de América no se presentaban como un solo bloque monárquico de 15 millones de católicos, sino que se hallaban divididos en más de una docena de repúblicas en plena ebullición política, divergentes en sus programas político-religiosos y con sus órganos eclesiásticos deshechos. Las nuevas repúblicas, inestables y territorialmente mal definidas, tienen además exigencias regalistas favorecidas por la existencia de cleros regalo-anglicanos que esgrimen la amenaza del cisma [1].

Ante una coyuntura tan problemática, la Santa Sede decidió permanecer neutral en el aspecto político consolidado siempre que le fue

[1] M. Aguirre Elorriaga, *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana 1800-1830*, Buenos Aires, 1941.

posible, sin arriesgar demasiado hasta no ver la nueva situación de las repúblicas americanas.

Primeros intentos de contacto de las autoridades americanas con Roma. Los informes eclesiásticos del episcopado americano

La lenta y sistemática progresión con que la Santa Sede estudió a través de 15 años y 4 pontificados la situación descrita, permitió a las autoridades americanas ensayar los primeros contactos con Roma. El acercamiento entre las revoluciones americanas, sus autoridades, congresos y cabildos con la Santa Sede ofrece una doble finalidad, religiosa y política, que se confunde en todas las gestiones y negociaciones que se llevan a cabo.

La finalidad religiosa busca en la comunicación con Roma la reconstrucción de la jerarquía eclesiástica y la satisfacción de las necesidades espirituales del pueblo. Paralelamente, la finalidad política trata de interpretar cualquier concesión de la Santa Sede como una bendición al movimiento revolucionario.

En este contexto de doble finalidad, persuadidos los dirigentes americanos de que la solución más sensata es establecer contactos personales con la Santa Sede para que, en virtud de su jurisdicción universal, ponga remedio al caos eclesiástico de las nacientes repúblicas, se perfilan tres posturas por parte de aquéllos: la de los políticos más radicales que desean que Roma prescinda de los lazos seculares que la ligan a España y se olvide de los derechos patronales de su monarca. Por su parte, los políticos más moderados esperan que Roma adopte medidas transitorias, pero eficaces, con el fin de superar la situación. Y sólo unos pocos, los políticos de mayor vista, buscan la intervención directa de la Santa Sede, por limitada que ésta sea, porque ella podría difundirse con un implícito reconocimiento de la independencia de los nuevos Estados frente a España [2].

La tarea diplomática de las repúblicas americanas se encontró en Roma con la resistencia decidida y firme de la diplomacia española y

[2] M. Batllori, *Del Descubrimiento a la Independencia. Estudios sobre Iberoamérica y Filipinas,* Caracas, 1979, pp. 145 y ss.

en particular con la eficacia del embajador español en la Corte romana de la Restauración, Antonio Vargas Laguna, quien se ocupó hasta 1820 de rechazar cualquier informe, iniciativa o comisionado de origen americano que pretendiera acceder a la Corte pontificia [3].

En realidad, los nuevos gobiernos de América no se pusieron en contacto con Roma hasta 1820. Hubo dos intentos previos ideados por el gobierno de las Provincias Unidas y por el Congreso de Angostura, de donde surgió el 17 de diciembre de 1819 la Gran Colombia. El primero fracasó, pues la misión Valentín Gómez, enviada por el Gobierno de Rivadavia para gestionar la provisión de las sedes argentinas en 1818, tenía una finalidad política oculta: negociar el apoyo a una candidatura borbónica que pronto fue descartada.

Fueron las autoridades de Colombia y su episcopado quienes primero entablaron relaciones de información y hasta de apología de los nuevos gobiernos; de tales relaciones dimanó el primer comunicado directo de Pío VII a la América emancipada.

En 1819, un mes antes del triunfo de Bolívar en Boyacá, el Congreso de Angostura despacha la misión Fernando Peñalver y José de Vergara con destino político y económico a Londres y, además, con la intención de entablar comunicación con el papa como jefe de la Iglesia católica. Se les encomienda:

> le propondrán las bases de un Concordato y el nombramiento de una persona suficientemente autorizada para concluirlo en Venezuela.

Despreciados en Londres, los representantes de Venezuela no pudieron cumplir su misión política y económica, y tampoco se les dejó pasar a París ni a Roma. El encargo espiritual fue realizado mediante la elaboración de un memorial latino, redactado por Andrés Bello, residente entonces en Londres, remitido a Pío VII, vía el nuncio Machi desde París, a principios de 1820 [4].

Con este documento se estrenó la diplomacia americana ante la Santa Sede, y aunque no se admitió la representación diplomática ni

[3] El influyente embajador Vargas Laguna fue destituido de su cargo durante el trienio liberal, al que regresó en el año de 1823 al consolidarse la Regencia absolutista. Falleció en su desempeño poco después, el 22 de octubre de 1824. P. Leturia, *Acción diplomática de Bolívar ante Pío VII*, Madrid, 1925, pp. 161 y ss.

[4] M. Batllori, *op. cit.*, pp. 148 y ss.

la nómina de obispos que presentaba el gobierno de la Gran Colombia, abrió nuevas perspectivas y generó una actitud más positiva por parte del pontífice y de su secretario de Estado, cardenal Hércules Consalvi, hacia los nuevos Estados [5].

A partir de 1820 el aislamiento comenzó a romperse: el director chileno O'Higgins envió en misión específica a Roma (1 de octubre de 1821) al canónigo José Ignacio Cienfuegos con la finalidad de procurar la designación de un nuncio o delegado extraordinario con amplias facultades. Esta misión culminó en 1823 con el nombramiento de un vicario apostólico para Chile, monseñor Giovanni Muzi, con poderes extensibles a todos los países de la América española.

Otro antecedente fue el franciscano fray Pedro Pacheco, considerado el "primer representante de la emancipación americana ante la Santa Sede", quien entró sigilosamente en Roma (3 de septiembre de 1821) y comenzó sin credenciales formales su gestión. La historiografía no se ha puesto de acuerdo en si fue investido oficial o confidencialmente como agente del gobierno de las Provincias del Plata; pero en cualquier caso, la embajada española en Roma obstaculizó su gestión, y la misión Pacheco no cumplió su propósito. Era demasiado prematuro el pretender lograrlo en 1822. La semilla, no obstante, fue sembrada, y Pío VII fue informado de la necesidad espiritual de aquellos pueblos y de la urgencia de arbitrar soluciones temporales hasta que las provincias rioplatenses fuesen reconocidas como potencia independiente [6].

El cambio político que se produce en la Península durante el trienio liberal permite afirmar que

> gracias a tan correcta y benévola política, lograron los constitucionales peninsulares allanar los obstáculos que se ponían al contacto efectivo de América con Roma; venía a ser una repetición, en las altas esferas del Vaticano, de los efectos favorables a la independencia producidos por la revolución del veinte en el alto clero de América [7].

De hecho, el alto clero de América, que hasta entonces identificaba la causa de Madrid con la de la religión difundiendo que los in-

[5] P. Leturia, *Acción diplomática* [...], pp. 103-104 y 107.

[6] G. Furlong, *La Santa Sede y la emancipación hispanoamericana*, Buenos Aires, 1957, pp. 117 y ss.

[7] P. Leturia, *Ibid.*, pp. 166-167 y 122-124.

surgentes al contradecir al rey contradecían a la Iglesia, va a cambiar de postura ante los decretos antirreligiosos de las Cortes.

Es entonces cuando Bolívar, a partir del juego de rechazos eclesiásticos de los liberales en momentos de máxima tirantez entre la Corte constitucional de Madrid y la Santa Sede, lanza su oferta de bien ideadas atracciones hacia el alto clero americano.

El perfil de gobernante práctico y cristiano del libertador, menos tratado por la historiografía que el de estadista, se ha presentado en los siguientes términos:

> Sostuvo que el hombre en el orden público y el legislador y gobernante en sus funciones propias, no debían en cuanto tales hacer profesión religiosa; y, sin embargo, defendió siempre con su conducta y sus palabras que él como ciudadano respetaba las opiniones recibidas y como Jefe de Estado había protegido y siempre protegería la Religión Católica que es, puede decirse, no sólo dominante, sino universal en Colombia [8].

Su formación intelectual, entretejida en las ideas enciclopedistas en que le educó su maestro Simón Rodríguez y alimentada por sus continuas lecturas de Rousseau y Voltaire, no logró silenciar su conciencia individual de hombre religioso. Bolívar, jefe de Estado, nunca se presentó como oficialmente católico, pero como libertador de un pueblo católico respetó y protegió positivamente el catolicismo. Esta dualidad de su personalidad explica por qué la Constitución del Estado colombiano de 1826 omite toda declaración sobre religión oficial del Estado, admitiendo "como uno de sus primeros deberes", el conservar la religión católica apostólica romana "en toda su pureza".

Su idea básica era asumir la defensa de la Iglesia a cambio de retenerla bajo la tutela del poder civil, y para ello era necesario reorganizar institucionalmente las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ante el poco éxito de la vía diplomática, Bolívar apela al recurso extraoficial de ganarse para su causa al episcopado nacional, instando a los dos prelados con jurisdicción en Venezuela y Nueva Granada —monseñor Lasso de la Vega, obispo criollo de Mérida, y monseñor Jiménez de

[8] *Ibid,* pp. 134-135. La obra de R. Blanco Fombona, *El pensamiento vivo de Bolívar,* Buenos Aires, 1944, expone sus concepciones religiosas.

Enciso, obispo español de Popayán– a informar al sumo pontífice de los graves problemas que afectaban a la Iglesia americana con argumentos justificativos de la independencia.

La carta de Lasso de la Vega a Pío VII provocó la reacción deseada y en pocos días, el 7 de septiembre de 1822, salió de la Secretaría de Estado un documento, considerado de los más afortunados que salieron de la pluma de Consalvi, declarando la neutralidad de la Iglesia en cuestiones de política de Estado, pero no en asuntos espirituales:

> Nos, ciertamente estamos muy lejos de inmiscuirnos en los negocios que tocan a la política de Estado; pero cuidadosos únicamente de la religión, de la Iglesia de Dios que presidimos y de la salud de las almas relacionadas con nuestro ministerio, mientras deploramos enérgicamente tantas heridas como se infligen a la Iglesia en España, deseamos también ardientemente proveer a las necesidades de los fieles de esas regiones americanas y por tanto queremos conocerlas con toda exactitud [9].

Es importante destacar que este célebre documento registra, por primera vez, un cambio de posición de la Santa Sede. Sin rozar la cuestión de derecho y obrando en atención al hecho consumado de la independencia proclama que el sumo pontífice, por encima de las contiendas políticas, sólo cuida del bien espiritual y ultraterreno de las almas.

La estrategia descrita sumada a la petición oficial de los obispos elevada por el gobierno en julio de 1823 y a la mejor acogida de la misión Tejada configuran la acción combinada del gobierno y del episcopado ante la Santa Sede. Los resultados a corto plazo fueron definitivos: León XII preconizó en el consistorio del 21 de marzo de 1827 varios obispos y dos arzobispos para la Gran Colombia, previa declaración al rey Fernando que "no era su propósito inmiscuirse en lo político, pero obraría con toda libertad en lo concerniente a lo espiritual" [10].

Un breve comentario sobre la misión Muzi, el primer contacto directo entre la Santa Sede y las nuevas naciones nos permitirá entender mejor la actitud que aquélla adoptó ante la emancipación.

[9] P. Leturia, *Acción diplomática* [...], pp. 153-154.
[10] G. Furlong, *op. cit.*, p. 111.

El franciscano Pacheco, llegado a Roma en septiembre de 1821 en misión secreta, sugirió a Consalvi una solución de trámite para solucionar los problemas espirituales de las provincias independizadas: si se tomaban al pie de la letra los textos relativos al patronato real, los cuales sólo se referían al nombramiento de los obispos residentes, nada impedía enviar a América vicarios apostólicos, y ello no lesionaría los derechos del rey de España.

La idea fue puesta en práctica en la persona de monseñor Muzi, primer vicario de la Santa Sede en el Nuevo Mundo (abril, 1823), enviado oficialmente a Chile a petición del director O'Higgins, pero con la misión secreta de elegir y designar a los vicarios apostólicos que ocuparían las vacantes existentes en las diócesis del Río de la Plata y la Gran Colombia.

La misión de Giovanni Muzi careció de significación política, pública o secreta. Pretendía únicamente reanudar el lazo episcopal de la unidad con Roma [11], y, para ello, se le concedieron amplísimos poderes tales como sanar los defectos de jurisdicción en cabildos, párrocos, gobernadores eclesiásticos y superiores religiosos de dudosa legitimidad; facultad para otorgar dispensas matrimoniales y secularizar religiosos; autoridad para nombrar por sí mismo y de acuerdo con el gobierno tres vicarios apostólicos que consagraría obispos *in partibus*, y para permitir al jefe de Estado el uso del patronato en la presentación de cargos inferiores al episcopal. En éste y en la designación de vicarios apostólicos, no se reconocía tal patronato.

La legación fue una gracia concedida al pueblo chileno por ser el primero en solicitarlo, aunque fue utilizada por Consalvi para extender sus poderes al Río de la Plata, vía natural de acceso a Chile, a pesar de no haber sido solicitada por el gobierno de las Provincias Unidas.

La misión Muzi, mal acogida por el todopoderoso Bernardino Rivadavia, quien acababa de realizar la "reforma" del clero a su manera, apenas pudo desarrollar su labor en la capital y después de 15 días de estancia en Buenos Aires partió para Santiago vía terrestre [12].

[11] La naturaleza espiritual de la misión queda reflejada en el título asignado a Muzi, que no fue el de nuncio o internuncio, propio de los agentes diplomáticos de la Santa Sede ante gobiernos reconocidos, sino el de vicario apostólico.

[12] F. M. Gilabert, *La primera misión de la Santa Sede en América*, p. 393. La misión sale de Génova el 5 de octubre de 1823 después de la muerte de Pío VII y llega el 4 de enero de 1824 a Buenos Aires. Sale hacia Santiago vía Córdoba y Mendoza, donde per-

La acogida de la sociedad chilena fue inicialmente positiva; si bien, un cambio desconocido para Muzi al frente del gobierno y los turbios manejos del cabildo le obligaron a actuar con prudencia. En poco tiempo la prensa inició una campaña de descrédito contra su persona, provocada directamente por las autoridades, que le impulsaron a partir para no avalar con su persona las medidas tomadas contra la Iglesia.

La misión Muzi terminaba así en un fracaso, al menos aparente: la consagración de obispos quedaba sin resolver. Chile se quedaba con un solo obispo, un viejo español monárquico depuesto por el gobierno.

Aparece junto al vicario como compañero de viaje la figura de Mastai Ferretti, el futuro Pío IX, quien evaluando la labor realizada apuntaba en carta al secretario de Estado que sobre todo la misión sirvió para desmentir una idea muy difundida según la cual Roma había olvidado a los cristianos de América [13].

A diferencia de la mayoría pesimista, que opinaba que los nuevos gobiernos, emancipados de la obediencia de su legítimo soberano, convertirían aquellas regiones en tierras de misión, Mastai como Muzi apostaba por la religiosidad del pueblo americano:

> Aunque la revolución haya introducido abusos, los libertinos y los impíos son raros [...] Es seguro que el bajo pueblo y todas las personas sensatas de la América meridional aman y respetan la Religión Católica Romana, que las manifestaciones de respeto y de amor filial demostradas por esos pueblos al representante del Santo Padre son tales que no se las puede recordar sin emoción [14].

La experiencia americana sirvió sin duda al joven Mastai en su posterior ejercicio al frente del gobierno de la Iglesia católica.

La misión Muzi sacó a la luz el problema siguiente: la legislación de los nuevos Estados no conocía más que a los obispos residentes y negaba todo poder sobre las iglesias locales a los vicarios apostólicos. Roma tendría que ensayar una solución distinta.

manece desde mayo a septiembre de 1825. En este mes desciende a Valparaíso y se embarca hacia Montevideo, última escala antes de regresar a Roma.

[13] T. Aranda Bravo, *Breve historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, 1968, pp. 114-118.

[14] F. M. Gilabert, *op. cit.*, p. 339.

El pontificado de Pío VII y los efectos de su Encíclica legitimista en América (1800-1823)

El papa Pío VII fue el primero de los romanos pontífices que tuvo que hacer frente a la revolución de independencia; su actitud debe evaluarse en el marco fluctuante de las relaciones que Madrid alimenta con Roma y de los sucesos acaecidos en Europa.

La caída definitiva de Bonaparte en septiembre de 1815, la vuelta de la Corte pontificia a Roma y el rebrote del antiguo régimen en el continente americano propicia unas óptimas relaciones entre la Secretaría de Estado del Vaticano y el embajador español en la Corte romana, Antonio Vargas Laguna.

Es en esta coyuntura cuando el ministro español de Estado, Cevallos, revive el proyecto de una encíclica pontificia a favor de la legitimidad en América, dirigida exclusivamente a los obispos de las provincias americanas con la intención de que secunden los planes de reconciliación y concordia de su majestad.

El 30 de enero de 1816, salía de la Secretaría de Estado el breve apostólico *Etsi Longissimo* [15]. Pío VII se dirige en él a la Iglesia de "la América sujeta al rey católico de las Españas" en el siguiente tono:

> no dudamos de que durante las convulsiones de esos países que han sido tan amargas a nuestro corazón, no hayáis cesado de inspirar a vuestra grey el justo y firme odio con que debe mirarlas.

La revolución aparece definida como "la funesta cizaña de alborotos y sediciones que el hombre enemigo sembró en esos países", y se presenta como modelo la catolicidad del rey Fernando y la lealtad del pueblo español para con su legítimo soberano:

[15] Este tipo de breves en favor de los príncipes no los promulgaba directamente la Santa Sede. Entregaba el original al embajador que lo había solicitado, y remitía una copia al nuncio. El rey era quien lo publicaba. El 13 de abril de 1816 *La Gaceta* de Madrid publicó la versión castellana del breve. Leturia en el trabajo *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* del que tomamos las noticias sobre este documento, utiliza para denominarlo una terminología cambiante e insegura, llamándole unas veces breve, otras breve circular, otras bula y otras encíclica. Sin entrar aquí en el análisis técnico del documento, nos limitamos a tomar de Leturia las denominaciones indicadas.

> si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que puede los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión, si presenta las ilustres y singulares virtudes de nuestro carísimo Hijo en Jesucristo, Fernando, vuestro Rey Católico, para quien nada hay más precioso que la Religión y la felicidad de sus súbditos; y finalmente, si les pone a la vista los sublimes e inmortales ejemplos que han dado a la Europa los españoles que despreciaron vidas y bienes para demostrar su invencible adhesión a la fe y su lealtad hacia el soberano [16].

El sentido de este breve legitimista ha sido ampliamente discutido por la historiografía. Frente a la voz discordante del jesuita peruano Rubén Vargas Ugarte, quien afirma que Pío VII expidió el breve "presionado por la Santa Alianza y las instancias del embajador español en Roma" [17], la mayoría de los especialistas aceptan la valoración histórica que hace de él Pedro de Leturia. En un momento en que parece retornar la legalidad estable, Madrid pide una recomendación a la obediencia y a la concordia, y Pío VII la concede en funciones de sacerdote más que de juez o soberano. La rapidez con que fue dada por la Secretaría de Estado ponen de manifiesto que el mencionado breve respondía a la mentalidad del papa y del Sacro Colegio en el momento de su expedición [18].

La Santa Sede cree falsamente, por desconocer la realidad, que los movimientos de emancipación criolla responden a un espíritu de sedición dentro de la monarquía hispana y a un contagio de la impiedad revolucionaria francesa.

Cuando la situación cambia y aquellos conatos emancipadores evolucionan en movimientos nacionalistas, los pontífices romanos tendrán ante sí un problema de alta política; pero en 1816, ni la Santa Sede ni las potencias europeas se plantean las reivindicaciones de libertad y autonomía del antiguo Imperio español en tales términos. El breve de 1816 resultaba además moralmente inevitable, pues en los mo-

[16] El texto original latino y su traducción castellana pueden verse en P. Leturia, *Relaciones* [...], II, pp. 110-113.

[17] R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana,* Buenos Aires, 1945, p. 169.

[18] En este sentido opinan J. L. Mecham, *Church and State in Latin America,* Chapell Hill, 1934, pp. 77-78 y L. Medina Asensio, *La Santa Sede y la emancipación mexicana, op. cit.*, pp. 59-60.

mentos de la invasión napoleónica en los Estados de la Iglesia y durante el cautiverio de Pío VII, el gobierno español se distinguió en su ayuda y defensa del papa.

El giro de la revolución a partir de 1820 y las noticias más completas que sobre su naturaleza y origen obtuvo la Secretaría de Estado provocaron un cambio de actitud en la política de Pío VII y del cardenal Consalvi.

Cuando triunfa la revolución liberal española, el papa presta un oído más favorable a los independentistas que han alcanzado la dignidad de gobiernos. Tal es el sentido de la respuesta favorable a la carta escrita por el obispo de Mérida a petición de Bolívar [19]. Tal es el sentido de la misión Muzi de que hemos hablado. La guerra entre España y sus antiguas colonias permite al papa iniciar una nueva política de neutralidad que le facilita la comunicación con las repúblicas americanas, distinguiendo cuidadosamente los intereses espirituales de los políticos. A esta mera neutralidad se le dio tanta publicidad en América, que apareció como una innovación perjudicial a la legitimidad del Patronato español y como un paso favorable a la independencia.

Actitud de León XII ante la difícil coyuntura política en Hispanoamérica (1823-1829)

El cardenal Consalvi, secretario de Estado, pudo decir que la independencia de la América española fue la cuestión número uno del pontificado de León XII [20]. La segunda restauración absolutista (1823) condujo al nuevo papa a dar marcha atrás.

A fines de 1824, presionado por Madrid, acepta redactar un texto que condena prudente e indirectamente las guerras americanas como otras tantas guerras civiles que perturban "la tranquilidad de la patria" y por ello, amenazan "la integridad de la religión".

Prueba de que la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824) no procedió espontáneamente de la Santa Sede y se debió en gran medida a la presión ejercida por España a través de su embajador Vargas

[19] Ver *supra*, cita 9.
[20] Fliche y Martín, *Historia de la Iglesia*, Valencia, 1974, t. XXIII, p. 606.

Laguna son las distintas redacciones que se ensayaron del breve hasta lograr el texto definitivo [21]. Aunque esta carta, a diferencia de la de Pío VII, no exhorta explícitamente a los obispos y clero de América a la obediencia al rey, esboza una apología de las virtudes del monarca católico y propone el ejemplo de los españoles leales de Europa.

En un tono preferentemente moral y religioso, León XII recuerda a la jerarquía de la América meridional su deber pastoral:

> Llamados al sagrado ministerio pastoral por aquel Señor que vino a traer la paz al mundo, siendo el autor y el consumador de ella, no dejaréis de tener presente que vuestra primera obligación es procurar que se conserve ilesa la religión, cuya incolumidad, es bien sabido, depende necesariamente de la tranquilidad de la patria,

e insinúa, mediante pasajes bíblicos intercalados en el texto, la debida subordinación a los soberanos puestos por Dios [22].

Este documento, redactado unos 60 días antes de la derrota final de España en el campo de batalla, llegó a América después de la victoria de los insurgentes. La rapidez de los acontecimientos lo convirtió en la encíclica más inoportuna y polémica del período independentista. Desde el año mismo de su publicación se desató un extenso debate sobre su autenticidad e integridad, pasando a ser uno de los tópicos de discusión entre liberales y conservadores, discusión cuyos ecos recoge aún hoy día la historiografía [23].

La documentación vaticana publicada por Pedro de Leturia no deja lugar a dudas sobre la integridad y veracidad del texto. Apareció en la *Gaceta Oficial de Madrid* el 10 de febrero de 1825, momento poco

[21] Las vicisitudes en la elaboración de este documento pueden verse en P. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede* [...], II pp. 247-264. Sobre la denominación técnica del mismo, véase nota 15.

[22] *Ibid.*, pp. 265-271.

[23] Los historiadores liberales han patrocinado generalmente la autenticidad del documento papal basándose en el silencio del nuncio en Madrid y de la Secretaría de Estado cuando fue publicado. Véase a título de ejemplo, M. L. Amunategui, *La encíclica del Papa León XII contra la independencia de la América española,* Santiago de Chile, 1874. La postura opuesta defendida por no pocos historiadores conservadores sostiene que la encíclica es apócrifa por no cuadrar con la conducta del pontífice para con las repúblicas americanas y no aparecer en los bularios de León XII. Véase M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México,* México, 1947, t. V, pp. 178-183.

oportuno para su publicación, ya que, entre la fecha de su envío a España (30 de septiembre de 1824) y la fecha de su publicación la dominación española había terminado en la batalla de Ayacucho e Inglaterra había reconocido a las tres primeras naciones hispanoamericanas.

La carta provocó la indignación general entre los católicos. Un buen número de obispos prefirieron afirmar que se trataba de una falsificación; otros, como los mexicanos, divulgaron la idea de que el papa había sido engañado por los españoles.

De hecho, el documento dejaba en muy mala posición a León XII, quien, consciente de ello y mejor informado de los acontecimientos, escribía en junio de 1825 al presidente de la Confederación Mexicana, general Guadalupe Victoria, una carta que fue divulgada como una desautorización de la encíclica. En ella, León XII se congratulaba "por la paz y concordia de que nos aseguráis disfruta la nación mexicana", y declaraba, con frases similares a las de Consalvi en 1822:

> nuestro carácter particular y la dignidad a que sin mérito fuimos elevados, exigen que no nos mezclemos en lo que de ninguna manera pertenece al régimen de la Iglesia [24].

Un año más tarde, se producía el contacto del gobierno de la Gran Colombia con la Santa Sede y el nombramiento de obispos *motu proprio*. León XII intentaba evitar con esta nueva gestión tener que optar entre el rey de España y los gobiernos de las repúblicas en materia de presentación. Adelantándose a los efectos negativos de sus medidas en Madrid, trató de amortiguar el golpe con una carta autógrafa al monarca en la que presentaba los hechos como una obligación de su jefatura espiritual:

> En tal circunstancia no se escaparon a nuestra solicitud los justos miramientos hacia un príncipe como V. M., tan adicto a la religión, a la Sede Apostólica y a Nos; pero consideramos que, donde se trata de necesidades espirituales, no está en nuestro arbitrio retardar aquella providencia que Dios puso en nuestra mano, cuando se dignó llamar a nuestra pequeñez el gobierno de la Iglesia universal [25].

[24] M. Cuevas, *op. cit.*, t. V, p. 181-182.

[25] El texto completo en L. Ayarragaray, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires, 1920, pp. 262-273.

La presión diplomática ejercida entonces por el marqués de Labrador en Roma se endureció, y el espectro de una nueva ruptura con Madrid, como la de 1827, replegó a León XII a utilizar la vieja fórmula de Consalvi de nombrar vicarios apostólicos sólo *in partibus* para las diócesis vacantes, sin intervención de gobiernos políticos [26].

El papa se había convencido de que por la vía de obispos propietarios iba derecho a romper otra vez con la Corona española, situación que no deseaba y que motivó un nuevo cambio de actitud, conservado ya sin titubeos hasta su muerte (10 de febrero de 1829).

Las últimas preconizaciones episcopales de su pontificado, bajo la fórmula de vicarios apostólicos, crearon la base de la reconstrucción jerárquica de la Iglesia chilena [27]. A nuestro juicio no pudo llegar más lejos su condescendencia con la legitimidad española, la cual condicionó su política zigzagueante de avances y retrocesos.

El breve pontificado de Pío VIII (1829-1830). Aciertos y fracasos de su política religiosa

El cardenal Castiglioni, papa electo el 31 de marzo de 1829 con el nombre de Pío VIII, conocía ampliamente la problemática de las vacantes hispanoamericanas por su actuación como miembro de la Congregación de negocios extraordinarios, la cual estudiaba minuciosamente las nominaciones episcopales para los nuevos Estados.

Formado en la escuela de Consalvi, mantenía el criterio de que la mejor solución para no comprometer a la Santa Sede eran los vicarios apostólicos de carácter episcopal. La nominación de obispos propietarios, aunque se hiciera *motu proprio,* era interpretada como una concesión a los independentistas, mientras que el no dar obispo alguno su-

[26] En el último consistorio de su pontificado (15 de diciembre de 1828) proveyó de vicarios apostólicos con carácter episcopal a la Gran Colombia, Río de la Plata y Chile; pero dio además dos obispos residenciales a Quito y a La Paz con la apariencia de un privilegio en favor de Sucre y de Bolívar, cuando en realidad los dos obispos preconizados coincidían con las propuestas hechas desde Madrid por el monarca español. P. Leturia, *Relaciones* [...], II, pp. 347-349.

[27] N. J. Coleman, *La restauración del episcopado chileno en 1828, según fuentes vaticanas,* Santiago de Chile, 1954.

ponía adherirse a la legalidad española. Además, las revoluciones y cambios políticos de las nuevas repúblicas, especialmente llamativos desde 1826 a 1831, aconsejaban un régimen eclesiástico transitorio como era el de los vicarios apostólicos.

Los motivos expuestos explican por qué en los 20 meses de su pontificado Pío VIII no nombró para las sedes vacantes un solo obispo residencial. Llama la atención, sin embargo, que esta política de neutralidad tuviera éxito en la América meridional y fracasara rotundamente en la América septentrional.

De hecho, logró salvar sin polémica la grave crisis de la Iglesia rioplatense, carente de prelados desde el inicio de las guerras independentistas y sometida al aislamiento de Roma por Bernardino Rivadavia.

La primera posibilidad político-religiosa de entablar contacto con la Confederación Argentina surgió de la propuesta del gobernador de Cuyo en favor de la erección canónica de dicho obispado y proponiendo como primer obispo, "si no pudiera ser residencial al menos *in partibus,* al dominico fray Justo María de Oro" [28].

A continuación, la caída de Rivadavia (27 de junio de 1827) y la implantación del partido federalista en Buenos Aires bajo el gobierno efectivo del coronel Manuel Dorrego propició un cambio favorable. Pío VIII confirmó a Mariano Medrano como vicario apostólico de Buenos Aires, elevándole al mismo tiempo a la dignidad de obispo *in partibus;* pero, al no producirse la petición oficial, el breve de promoción fue enviado al nuncio en el Brasil, monseñor Ostini, para que obrara en consecuencia con la situación política [29].

Ésta se clarificó con la llegada al poder del partido federalista y en particular con la elección del controvertido Juan Manuel de Rosas como gobernador del Estado de Buenos Aires (8 de diciembre de 1829) y su *sui generis* protección a la Iglesia católica.

La solución dada a la crisis eclesiástica de Buenos Aires se ensayó positivamente en Córdoba. De esta manera la Santa Sede logró hacer aceptar a las autoridades rioplatenses la solución intermedia de los vi-

[28] J. A. Verdaguer, *Historia eclesiástica de Cuyo,* t. II, Milán, 1931-1932.

[29] Antes de abandonar América, a finales del año 1825, monseñor Muzi nombró a Mariano Medrano, vicario apostólico de Buenos Aires; si bien, dicho nombramiento no fue reconocido oficialmente ni se confiaba en coronarlo con el carácter episcopal.

carios apostólicos con carácter episcopal en las principales iglesias argentinas, poniendo con ello las bases de su nueva jerarquía.

Por el contrario, esta solución fracasó rotundamente en México por la negativa del canónigo de la catedral de Puebla, Francisco Pablo Vázquez, enviado a Roma con carácter de ministro plenipotenciario, a aceptar tal transacción.

El reconocimiento de la independencia por la Santa Sede y el patronato nacional fueron los dos principales problemas que se ofrecieron al Estado mexicano y a la Iglesia cuando trataron de fijar armónicamente sus mutuas relaciones. A la primera república federal mexicana precedió un congreso constituyente (31 de marzo de 1823-31 de enero de 1824) que decretó el envío de un agente a la Corte de Roma, con el objeto de tributar obediencia al papa y manifestar la adhesión del Estado a la religión católica. En los difíciles años posteriores (1824-1830) tres administraciones presidenciales enmarcaron los sucesos: Victoria, Guerrero y Bustamante.

Los vaivenes de la política mexicana impidieron a Vázquez, jefe de la misión diplomática, establecer acuerdo alguno con la Santa Sede: año tras año, 1824, 1825 y 1826, los dictámenes de claro perfil regalista, galicanista y jansenista, tendían además a constituir una Iglesia mexicana sometida a Roma en cuanto al dogma e independiente en cuanto a la disciplina. Entre tanto, Roma se mantenía en silencio.

La solución vino de la nueva situación militar y política creada en México. El triunfo del general Bustamante (1 de enero de 1830) permitió a Vázquez obtener las instrucciones adecuadas para dirigirse finalmente a Pío VIII. En ellas se omitía el previo reconocimiento por el papa del patronato nacional y se solicitaba el nombramiento de obispos propietarios *motu proprio* atendiendo a la lista de candidatos remitida.

El programa de Vázquez era obtener obispos propietarios, como en 1827 los había obtenido Tejada de León XII antes del último giro de su política en favor de nombrar vicarios apostólicos. Si León XII no hubiera dado a Colombia aquellos obispos titulares, México no tendría motivos para exigirlos; pero el precedente existía y la petición del ministro plenipotenciario era inalterable [30].

[30] Aunque Vázquez firmó siempre sus comunicaciones con la Santa Sede con el título de ministro plenipotenciario, la Santa Sede nunca reconoció el carácter público de

La negativa de Pío VIII se fundaba en la oposición de España:

> Si los nuevos obispos dados a México fueran residenciales, su majestad no podría removerlos cuando reconquistase la Nueva España; además, los que mandan en América se ríen de la religión y sólo quieren engañar al pueblo mostrándole que el Papa, al dar obispos, reconoce la independencia; ¡Oh Dios!, la corte de Roma nos causa mayor daño con tales medidas que con una declaración de guerra" [31].

El sucesor de León XII se mantuvo fiel hasta su muerte (30 de septiembre de 1830) a la promesa que éste hizo a Fernando VII en 1828 de suspender, por algún tiempo, las provisiones de las iglesias mexicanas.

La solución al problema mexicano, así como el logro de la delicada transición de vicarios apostólicos a obispos residenciales y la creación de provincias eclesiásticas nacionales fueron pasos dados a continuación. Pero tales pasos corresponden a un nuevo período, conocido como el de la restauración de la Iglesia americana, y a un nuevo pontífice con soluciones propias.

sus credenciales diplomáticas dirigiéndose a él como dignidad de la iglesia catedral de Puebla de los Ángeles. Cfr. J. Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México,* México, 1984, pp. 260-261.

[31] Carta del nuncio en Madrid, Tiberi, al cardenal Albani, 6 de diciembre de 1830. Citada por P. Leturia, *Relaciones* [...], II, pp. 273-274.

III

LA IGLESIA AMERICANA Y SU PARTICIPACIÓN EN LAS GUERRAS DE INDEPENDENCIA

Desde los primeros momentos, españoles y americanos comprendieron la importancia que tendría la actitud de la Iglesia en relación con el movimiento revolucionario. Insurgentes y leales trataron de conciliarse con los obispos y sacerdotes y con el propio papa después de que la derrota de Napoleón le devolviera la libertad. Aunque el asunto no era religioso, el clero se involucró en la medida en que constituía el grupo mejor preparado intelectualmente y tenía mayor ascendiente sobre el pueblo. Se lee en algunas obras que el alto clero se opuso a la independencia debido a que, propuesto por Madrid, era por lo general español; se lee también que los sacerdotes y los monjes se inclinaron mayoritariamente en favor de la independencia.

En realidad, las cosas fueron mucho más complejas, y los autores dejan sin explicar los distintos cambios de posición o la actitud de espera de la mayoría del clero. Si pensamos en la confusión reinante y en los giros de la política peninsular y europea, observaremos que la independencia no siempre ni en todas partes se definió como tal. Razón por la cual la jerarquía eclesiástica apenas pudo desarrollar una estrategia conjunta ni siquiera mantener en sus respectivas diócesis una línea de conducta coherente. Los pueblos, así como las autoridades eclesiásticas o civiles, actuaron en cada caso llevados por las circunstancias.

III

LA IGLESIA AMERICANA Y SU PARTICIPACIÓN EN LAS GUERRAS DE INDEPENDENCIA

Desde los primeros momentos, españoles y americanos comprendieron la importancia que tendría la actitud de la Iglesia en relación con el movimiento revolucionario. Insurgentes y leales trataron de conciliarse con los obispos y sacerdotes y con el propio papa después de que la derrota de Napoleón le devolviera la libertad. Aunque el asunto no era religioso, el clero se involucró en la medida en que constituía el grupo mejor preparado intelectualmente y tenía mayor ascendiente sobre el pueblo. Se lee en algunas obras que el alto clero se opuso a la independencia debido a que, propuesto por Madrid, era por lo general español; se lee también que los sacerdotes y los monjes se inclinaron mayoritariamente en favor de la independencia [1].

En realidad, las cosas fueron mucho más complejas, y los autores dejan sin explicar los distintos cambios de posición o la actitud de espera de la mayoría del clero. Si pensamos en la confusión reinante y en los giros de la política peninsular y europea, observaremos que la independencia no siempre ni en todas partes se definió como tal. Razón por la cual la jerarquía eclesiástica apenas pudo desarrollar una estrategia conjunta ni siquiera mantener en sus respectivas diócesis una línea de conducta coherente. Los pueblos, así como las autoridades eclesiásticas o civiles, actuaron en cada caso llevados por las circunstancias.

[1] Fliche y Martín, *op. cit.*, t. XXIII, p. 610.

Actitud de la Iglesia, alto y bajo clero, frente a la revolución de la Independencia

La actitud de los obispos frente a la revolución de la independencia debe entenderse dentro del contexto de los sistemas de relaciones de la época.

El comportamiento de los prelados está directamente vinculado al reforzamiento o debilitamiento de los lazos con Madrid, con la situación de España en el contexto europeo y también con la actitud de la Santa Sede, que a su vez fluctúa según las relaciones que Madrid tiene con la Iglesia.

Durante el período 1810-1814, el desconcierto y el desánimo es la regla para la mayoría del clero, y ello corresponde al caos que reina en España y en Roma con el monarca y el pontífice presos del corso. En ausencia del rey legítimo no hay en la América española una autoridad única y reconocida por todos, ninguna guía para indicar el camino.

Cuando estalla el primer movimiento revolucionario (16 de septiembre de 1810) en Dolores (México), encabezado por el cura del lugar, Miguel Hidalgo, el virrey Venegas no vacila en invocar el nombre de la religión para combatir a los insurrectos. Los prelados de la Iglesia mexicana apoyan al virrey utilizando contra los revolucionarios las armas espirituales de que disponen, tales como las censuras y las excomuniones [2].

Respaldado por el alto clero, el virrey da un paso más y, en junio de 1812, dicta un bando por el que se declaran reos de la jurisdicción militar y de los consejos ordinarios de guerra a todos los que opongan resistencia a las tropas del rey, cualesquiera que sea su estado y condición. La abolición de los fueros y de los privilegios del clero no modifican la actitud de la jerarquía eclesiástica, la cual sigue dando protección y fomento al sistema de predicaciones religioso-políticas que las autoridades civiles solicitan en favor del régimen español.

Este sistema de lucha practicado por el clero mexicano para combatir la causa de la independencia, aunque a la larga produjo el desprestigio de censuras y excomuniones, provocó a corto plazo la división en el seno de las familias. Los obispos, canónigos y provinciales

[2] M. Cuevas, *op. cit.*, V, pp. 57-71.

de ambos cleros habían identificado hasta tal punto la religión con la causa del absolutismo, que sólo se consideraba católico verdadero el que era partidario de la monarquía absoluta.

La revolución tuvo en el virreinato de Nueva Granada [3] grandes opositores en la alta jerarquía, pero, al estar algunas provincias sometidas a los realistas hasta el fin de la guerra, no se ejerció la acción de los prelados con tanta energía. Vacantes las sedes de Bogotá y Popayán, el clero panameño, así como el de las provincias más meridionales del virreinato, Cuenca, Loja y Guayaquil, contribuyó a que se mantuviese la dependencia al régimen español. Hubo una excepción: la sede de Quito. La primera revolución de Quito (1810-1812) se convierte, bajo la dirección del obispo y del clero, en una guerra de religión en la que se combate contra los realistas españoles y criollos por la verdadera fe. Un tercio de los revolucionarios eran miembros del clero, y cerca de la mitad de los eclesiásticos de la audiencia de Quito participó directamente en el movimiento.

Las últimas investigaciones que se han realizado sobre la revolución de independencia en Ecuador estiman que sobre un total de 226 clérigos, 114 participaron activamente, entre ellos 18 capitanes y 13 encargados de la intendencia [4].

A la cabeza de la junta gubernativa, el obispo José Cuero y Caicedo alentaba a las tropas, excomulgaba a los opositores y condenaba a los indecisos. En 1812 afirmaba que «en virtud de la misericordia divina, en este vasto territorio, se profesaba en su pureza la verdadera religión católica», mientras que los adversarios poseían «furor anticristiano». Firmaba como presidente del Estado de Quito y respaldaba su autoridad argumentando:

> Nosotros los obispos somos quienes independientemente de todo otro poder, debemos dirigir, gobernar y regular [...] [5].

[3] Creado en 1739, en la primera etapa de las reformas borbónicas, comprendía la Capitanía General y Presidencia de Caracas; la Capitanía General de Nueva Granada y la Presidencia de Quito. El Congreso de Angostura dicta el 17 de diciembre de 1819 la ley fundamental de la República de la Gran Colombia.

[4] M. A. de Melas e Y. Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: Religión y política en Ecuador 1780-1880,* Quito, 1988. Destaca el cap. V, sobre «la guerra religiosa».

[5] Citado por Demélas y Saint-Geours, *op. cit.*, pp. 149-151.

En noviembre de 1812, cuando el presidente Montes entra en la ciudad, los miembros del clero fueron los últimos en entregar las armas: 17 fueron encarcelados, 23 suspendidos, 19 huyeron y 10 fueron estigmatizados como feroces y sanguinarios. Mercedarios, agustinos y franciscanos lideraron los batallones populares. Incluso los recursos de la Iglesia sirvieron a la revolución para rescatar a los cautivos y proveer fondos.

En pocos meses se había pasado de una rebelión contra la metrópoli a una verdadera guerra en la que la dimensión religiosa era primordial. La acción política del clero daba a la insurrección una legitimidad que hacía difícil la vuelta atrás.

Frente a la lectura que hace de estos sucesos la historiografía tradicional, atribuyendo a la aristocracia quiteña la movilización de unas masas manipuladas, la última documentación cotejada permite afirmar que

> se hacía indispensable secularizar la aventura de Quito, en el momento en que se glorificaba a la metrópoli por haber combatido a las tropas napoleónicas bajo la dirección del bajo clero [6].

En la misma época encontramos en Venezuela el ejemplo notable del arzobispo de Caracas Coll y Prat. Personaje polémico, ha sido juzgado por unos como prelado veleta y por otros como prelado prudente y lúcido que supo siempre ceder en lo que no tenía nada que ver con el dogma.

Realista convencido, desembarcó en Venezuela en plena guerra civil y con un clero profundamente dividido. Cuando triunfa la revolución, se somete al nuevo gobierno patriota y reconoce la independencia; en 1812 acoge con entusiasmo la reacción realista del oficial Monteverde y un año después, en junio de 1813, al invadir Bolívar de nuevo el territorio venezolano, abjura de sus principios realistas y mantiene relaciones cordiales con el Libertador. A mediados de 1814 sucumbe la revolución, y Coll, entonces, se vuelve partidario de la legitimidad. El jefe español Morillo, que no acepta tantos cambios de actitud, le devuelve a España en 1816 para rendir cuentas.

[6] *Ibid.*, pp. 154-155.

En su propia defensa, el arzobispo argumentó que en el ejercicio de su ministerio pastoral trató de evitar la confusión entre religión y política, salvaguardando siempre la religión católica como la única y exclusiva en las provincias de Venezuela:

> Desde la revolución del 19 de abril, la autoridad de la Iglesia, sin haberse mezclado en los negocios del Estado, no ha hecho más que respetar y obedecer a la autoridad que preside. Esta se presentó entonces bajo la denominación de Junta Suprema semejante a la de España; después bajo la forma de un cuerpo conservador de los derechos del rey: últimamente bajo la de un Congreso republicano. La potestad eclesiástica la ha reconocido en todas estas formas. La Iglesia, madre de la paz y conservadora fiel del orden público, no debió hacer otra cosa. Una vez que con la diversidad de gobiernos que se sucedieron, no vio alterada la religión; antes por el contrario, que el punto inicial de todos ellos era conservar la católica única y exclusiva en las provincias de Venezuela; creyó tener asegurado el primer encargo que le dejó su divino fundador» [7].

El caso del arzobispo de Caracas ejemplifica la idea que antes apuntamos: la jerarquía eclesiástica navegó, al igual que el pueblo, según los vaivenes de la revolución.

La revolución de la independencia del Perú presenta en esta primera etapa caracteres diferentes a los de los demás pueblos americanos. En este virreinato, los gobernadores españoles mantuvieron casi sin resistencia la sumisión al rey hasta 1820, año en que San Martín desembarca en sus costas al frente del ejército libertador procedente de Chile.

La caída de Napoleón y la restauración de Fernando VII en 1814 restablecen el orden en casi todas partes. Si a ello añadimos el respaldo que Pío VII da al monarca español con la expedición de su breve *Etsi longissimo* de 1816, no nos extrañará que, entre 1814 y 1820, los obispos y los sacerdotes no desafíen, salvo algunas excepciones, a la autoridad del rey. Los oficiales españoles obligan al obispo de Caracas a regresar a España, y el obispo de Quito muere en el exilio [8].

[7] N. Coll y Prat, *Memoriales sobre la independencia de Venezuela*, Caracas, 1960, p. 222.

[8] D. Olmedo, en Fliche y Martín, *op. cit.*, t. XXIV, pp. 6l8 y ss.

El resultado de las buenas relaciones entre Roma y Madrid se aprecia en el nombramiento de 28 obispos leales para las sedes americanas vacantes (28 de un total de 42) a propuesta de Fernando VII.

En 1820 se produce la revolución liberal del coronel Riego y la imposición de una constitución que suprime en España las órdenes religiosas y agravia a los católicos. La política anticlerical y antirreligiosa de los liberales, la expropiación de los bienes de la Iglesia, la expulsión de los obispos y la supresión de los conventos explica la adhesión de los americanos españoles al movimiento independentista y el cambio de actitud tanto de los obispos como del papa.

Se puede afirmar que la independencia mexicana de 1821 es provocada directamente por los decretos anticlericales de las Cortes de 1820. El ataque radical a la situación y a los intereses de la Iglesia en general y del alto clero en particular modifican la conducta de la jerarquía. Puesto que el monarca español no puede ya proteger a la Iglesia, y las nuevas autoridades amenazan sus privilegios, el clero deja de ser leal. El arzobispo de México declara que el patronato ha muerto y que la Iglesia recupera su libertad.

La acción del clero de México entre 1820-1821 prueba su responsabilidad directa en la independencia. Algunos historiadores han apuntado su papel como inspiradores del Plan de Iguala [9], pero, sin ir tan lejos, se puede afirmar que, excepto el obispo criollo de Durango, que condenó abiertamente el plan, y el arzobispo de México, que le era hostil en privado, todo el alto clero se volcó en el plan de la independencia, reforzando a los curas y monjes que militaban en él desde 1810.

La unanimidad del clero, reforzada por el anticlericalismo de las Cortes, explica en parte la facilidad con que se realizó la independencia: seis meses y muy poco costo humano. Además, al considerar perdida para siempre en España la monarquía absoluta, el alto clero se consolaba con poder quedarse en México bajo un imperio que creía estable.

El ejército «de las Tres Garantías» –Religión, Unidad, Independencia– fue recibido en todas partes con grandes ceremonias religiosas.

[9] De la Fuente, *Historia de España*, (6 volúmenes), Madrid, 1873-1875, VI, pp. 193 y ss.

La propaganda en favor del movimiento fue asegurada desde el púlpito, y el 21 de junio de 1822 el arzobispo de Guadalajara consagraba a Agustín de Iturbide emperador [10]. La Iglesia ganaba con ello una independencia que coincidía con la de la nación. Inicia entonces, sin saberlo, una lucha sin fin, hasta mediados de la actual centuria, en el transcurso de la cual el Estado querrá recuperar en provecho propio los derechos del rey.

La Capitanía General de Chile, sometida en 1818-1819 por los jefes insurgentes O'Higgins y San Martín, se suma, también, al ejército americano. El historiador chileno Aranda Bravo estima que de 280 sacerdotes, hubo 35 comprometidos del lado de los independentistas y una mayoría pasiva o realista. Los regulares apoyaron con más decisión la independencia: de 500 frailes, 200 fueron favorables a la revolución [11].

La actitud del clero peruano, señalada por la historiografía tradicional como la más antirrevolucionaria, refleja comportamientos contradictorios, según apunta la publicación reciente de documentos inéditos. El caos existente en el Perú desde la primera entrada de San Martín en Lima, en 1821, hasta la capitulación de El Callao en enero de 1826, provoca reacciones enfrentadas entre los sacerdotes patriotas y sus colegas leales. El arzobispo de Lima, Las Heras, tuvo que calmar las protestas del último gobierno realista porque un sector del clero sostenía «la causa temeraria de la independencia» [12].

Finalmente, ante la presión ejercida por el ministro de Guerra de San Martín —Monteagudo— para que cerrase las casas de ejercicios espirituales de Lima, refugio de religiosos leales, el arzobispo renunció a su mitra y se embarcó para España.

El episcopado de la Gran Colombia de Bolívar modifica positivamente su actitud hacia la independencia a partir de 1821-1822. El obis-

[10] El avance de las fuerzas iturbidistas y la acogida que el pueblo y el clero les reservan aparecen descritos en C. M. Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana, comenzada el 15 de septiembre de 1810,* (5 volúmenes), México, 1843-1846, V, Cap. 8 al 11.

[11] F. Aranda, *Breve historia de la Iglesia en Chile,* Santiago, 1968, pp. 107-126.

[12] Véase los documentos publicados por P. García Jordán, «Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú», *Boletín Americanista,* Barcelona, n.° 32, pp. 139-147.

po de Mérida, Lasso de la Vega, emite una pastoral instigando a la obediencia y a la oración en favor de la autoridad nacional y el 20 de octubre de 1821, finalizados ya los trabajos del Congreso de Cúcuta, cumple con su promesa a Bolívar y dirige al pontífice una carta utilizando los siguientes argumentos justificativos de la independencia:

> Hubiese emigrado yo mismo y decía que debían emigrar los párrocos, hasta que sucedieron los tratados de paz, los mutuos reconocimientos y conferencias de los generales. Pero se juntó, sobre todo, que al jurar el Rey la Constitución, la majestad suprema volvió al origen de dónde había salido, a saber la voluntad y consentimiento de los ciudadanos volvió a los españoles, ¿por qué no a los nuestros? Hacen retañir las orejas los decretos [contra la Iglesia] que cada día salen [de Madrid], decretos no aprobados por esta América, ni los aprobará jamás» [13].

A esta carta, vimos ya la respuesta favorable de Pío VII en los primeros días de septiembre de 1822.

De manera similar, el obispo español de Popayán, Jiménez de Enciso, después del triunfo de Sucre en Pichincha (24 de mayo de 1822), adopta una posición definida ante la emancipación americana y escribe a Pío VII justificando su propia conducta y exaltando las virtudes y benevolencia del Libertador. Las circunstancias, en plena restauración del antiguo régimen y bajo la presión ejercida por la Santa Alianza, le impidieron abogar en favor de una república; pero la defensa que hace de Bolívar nos inclina a pensar que compartía sus ideas acerca de las relaciones institucionales entre Iglesia y Estado:

> [...] mientras proceda como ahora lo veo proceder, yo le viviré eternamente reconocido como ministro de la religión y rogaré a Dios para que lo mantenga en sus buenas ideas, lo que espero que el Señor haga en beneficio de su Iglesia [14].

Jiménez de Enciso permaneció, a partir de entonces, como deseaba Bolívar, en el ámbito puramente espiritual y en los límites del deber pastoral.

[13] P. Leturia, *Acción diplomática,* [...] p. 149.
[14] *Ibid.,* pp. 223-237.

La situación, una vez más, cambia con la expedición de los cien mil hijos de San Luis y la derrota de Riego (1823); pero para entonces es ya demasiado tarde, y América latina es prácticamente independiente.

En suma, observamos que cuando los lazos con Madrid se aflojan, entre 1808 y 1814 y entre 1820 y 1823, la mayoría de los obispos adoptan una posición neutral, inclinándose tímida o francamente en favor de la independencia, entendida como el menor de los males o como la liberación de un poder impío o ilegítimo. Cuando los lazos con España se estrechan (1814-1820), la mayoría de los obispos y la cabeza de la Iglesia toman abiertamente posición contra la insurrección.

El clero por su parte, menos dependiente de la Corona de España y de la legitimidad que le otorgaba el papa, está más ligado social y políticamente con los americanos, aun cuando numerosos españoles militan en el seno de las órdenes. Su papel en las guerras de independencia es debido a su integración total en la sociedad americana. Como ella, queda afectado y dividido por la crisis política.

La pérdida de la unidad de la América española implicó la desorganización del cuerpo episcopal, y ello conllevó a su vez la ausencia de ordenaciones sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y la destrucción de archivos y la desconexión de cada parroquia, de cada país.

Cada iglesia se va a convertir ahora en una isla, y prácticamente hasta finales de la centuria apenas tendrá comunicación con el exterior. América latina, al cortar sus vínculos con España, tendrá que reconstruir sola y sin ayuda extranjera todo el edificio eclesiástico en medio de guerras civiles e ideologías poco favorables a la institución eclesial.

La Iglesia novohispana: rechazo y adhesión a la causa de la independencia

El cambio de actitud que se observa en el seno de la Iglesia novohispana en contra de los brotes de insurrección que estallan en distintos puntos del antiguo virreinato español y a favor del movimiento independentista a partir de 1820 debe encuadrarse en el contexto global de la sociedad mexicana en la medida que el clero (alto y bajo)

desempeñó un papel considerable en el desarrollo de los acontecimientos que condujeron a la independencia de México.

La composición étnica de la población novohispana en la primera década del siglo XIX registra un desequilibrio considerable: españoles nacidos en España, 70.000; españoles nacidos en América (criollos), 1.245.000; indios, 3.100.000; negros, 10.000; castas, 1.412.000 [15]. Las necesidades espirituales de una población tan diversa y dispersa eran atendidos por un reducido número de eclesiásticos (4.000 de los 9.000 existentes), mal distribuidos en los 10 obispados que gobernaban el inmenso territorio de la Nueva España. La irracionalidad de la distribución eclesiástica, achacable al sistema del patronato y a la falta de eficacia episcopal, hacía posible que el arzobispado de México contase con 2.657 sacerdotes, mientras que en Texas no había más que 13 franciscanos. Algo más de 1.000 sacerdotes había en Puebla, y en cambio en toda la Alta California no llegaban a 40 los misioneros franciscanos.

En contraposición a un número tan escaso de miembros, la Iglesia novohispana tenía una considerable fortuna, que acrecentaba en tierras cuando los acreedores no podían levantar las hipotecas. Según el barón de Humboldt, en 1804 las propiedades rústicas de la Iglesia no superaban los tres millones de pesos. El gobernador de la mitra de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, calculaba en 44 millones los capitales eclesiásticos, colocados especialmente sobre fincas rústicas al 5% anual. Y las estadísticas de Navarro y Noriega registran un total de 10.428 fincas rústicas en la Nueva España en 1810, de las cuales probablemente sólo 500 eran de la Iglesia [16].

Tal riqueza territorial ponía a la Iglesia en contacto directo con las masas rurales de aparceros y granjeros, convirtiéndola en socio y prestamista a bajo interés de miles de habitantes que en el campo o en la ciudad se alojaban y trabajaban en sus locales.

El decreto de 19 de septiembre de 1798, sólo ejecutado a partir de 1804, que ordenaba el traslado a las arcas reales del Estado del valor real de todos los bienes raíces y los capitales de obras pías, capellanías,

[15] M. O. de Mendizábal y otros, *Las clases sociales en México*, México, 1975, p. 9.

[16] F. Navarro y Noriega, *Catálogo de los curatos y misiones que tiene la Nueva España en cada una de sus diócesis*, México, 1813.

colegios, hospitales, cofradías y demás lugares piadosos, reveló que casi las tres cuartas partes de la producción total de la nación estaba bajo la administración de la Iglesia [17].

Los capitales que, en virtud del citado real decreto, pasaron a la Península ascendían a la suma de 44.500.000 pesos de plata. Se trataba del capital más seguro y arraigado en México, motor de la agricultura y de la naciente industria en la medida en que formaba un banco de avío, fondo de habilitación que permitía anticipar salarios, semillas, etc.

De hecho, esta medida afectó menos a los miembros del clero (a excepción de aquéllos que se sustentaban de las capellanías) que a los sectores más deprimidos de la sociedad civil, que eran los que disfrutaban de los hospitales despojados, de las reuniones de las cofradías y de la instrucción en los colegios. Fue el clero, no obstante, y en concreto el cabildo eclesiástico de Michoacán, por ser la diócesis más perjudicada, el que protestó ante la Corona con mayor vigor, poniendo de manifiesto que existía entonces un núcleo suficientemente organizado para defender los intereses del pueblo.

El clero de Valladolid (hoy Morelia, capital de Valladolid) fue el que primero tomó conciencia de su papel de director, casi único de la sociedad. Bajo la batuta de Manuel Abad y Queipo, español peninsular, comenzaron a reunirse la mayor parte de los prebendados de la catedral en las conocidas primeras juntas de Valladolid a fines del año 1809.

Las discusiones clericales que en ellas se suscitaron, divulgadas en forma de folletos impresos, apuntaban los males sociales que la monarquía española había generado con su sistema de gobierno. El desorden económico, la opresión de las razas del país, los abusos administrativos y los abusos del patronato orientaban la denuncia del clero michoacano y de su director en contra del régimen existente y a favor de un sistema más justo, generoso y liberal:

[17] Si bien este fue el peor golpe en materia pecuniaria para los bienes de la Iglesia, por el concordato de España con la Santa Sede del año 1737 (modificado en 1757), las iglesias habían quedado obligadas a todas las contribuciones, al igual que todos los demás súbditos del rey, y perdieron la inmunidad real de que gozaban ciertos bienes de las mismas. Un decreto real de igual fecha que el citado exigió además el 15% de todos los bienes raíces y derechos reales que adquiriera la Iglesia en todos sus dominios por cualquier título.

> Que cese para siempre el sistema de estanco de monopolio y de inhibición general que ha gobernado hasta aquí, y ha ido degradando la nación en proporción de su extensión y progresos dejándola sin agricultura, sin artes, sin industria, sin comercio, sin marina, sin arte militar, sin luces, sin gloria, sin honor, fuera de algunos cortos intervalos en que se relajó algún tanto por la sabiduría de algunos soberanos. Es necesario, pues, un nuevo sistema más justo [...]; pero también más vigoroso y enérgico. Dígnese, pues, ahora V. M. de sentar siquiera las bases de un sistema sabio, generoso, liberal y benéfico [...] Dígnese, pues, ahora V. M., obrando en consecuencia, declarar que las Américas y todos sus habitantes libres e ingenuos, deben gozar de todos los derechos generales que conceden nuestras leyes a las provincias de la metrópoli y a sus habitantes [18].

La denuncia del desequilibrio social existente aproximó el pueblo y, en especial, las masas rurales, al clero, depositando en él su confianza frente al abandono ostensible de las otras clases directoras.

Con estos precedentes resulta más comprensible la afirmación de que la independencia nacional de México forma parte integrante de la historia eclesiástica, no sólo porque sus principales promotores salieron del clero, sino, principalmente, porque a lo largo del proceso independentista intervino la idea y el sentimiento religioso.

Los aspectos religiosos del movimiento de 1810 y su manifestación en el cura párroco de Dolores (Guanajuato) han quedado registrados en escritos del siguiente tenor:

> Viva la Religión, Viva la Patria, Viva Fernando VII. Viva Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe y mueran los malos gobiernos y que sirva la riqueza de los gachupines para la defensa de nuestro Reino contra los franceses, los ingleses y todos los enemigos de Dios [...] Libertad [...] Santa Libertad [...] y no la libertad francesa enemiga de la Religión [19].

El pueblo, respondiendo a estas consignas, estaba persuadido de que los españoles compartían las ideas anticatólicas de la Revolución francesa, razón por la cual se iban a condenar.

[18] Valladolid de Michoacán, 30 de mayo de 1810. Cit. por M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, V, p. 5l.

[19] N. de Zamacois, *Historia de México desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*, México, 1867, t. V, p. 394.

Este sentimiento religioso mejor elaborado impregna todos los actos y decretos del sucesor de Hidalgo al frente de la revolución, el cura de Carácuaro José María Morelos. En sus campañas militares la victoria se le aparece como un don de Dios y la derrota como la penitencia merecida. Con él la guerra insurgente llega a su mayor intensidad. Se forma primero la junta de Zitácuaro, a continuación se reúne el Congreso de Chilpancingo, en donde se nombra generalísimo a Morelos y se proclama el Acta de Independencia, y, finalmente, en 1814, se redacta la Constitución de Apatzingan.

Las medidas legislativas promulgadas por ambos jefes tendieron a mejorar las condiciones de vida y de trabajo de las clases más desposeídas, ganándose con ello la voluntad de los indios y de las castas. En Guadalajara, Hidalgo abolió la esclavitud, derogó las leyes de los tributos y suprimió los estancos reales. En diciembre de 1810 dictó también el decreto de restitución de tierras a los indios. Siguiendo en la misma línea, Morelos dio un bando aboliendo las castas y la esclavitud, así como el pago de los tributos. Su preocupación por el campo, en materia agraria, se reflejó en el decreto sobre «repartimiento de intereses para elevar la condición económica de los pobres» [20].

La discutida cuestión de las excomuniones lanzadas contra los jefes de la insurrección por el tribunal de la Inquisición y por algunos prelados causó confusión en esta primera fase de la independencia. Si bien ya no existía propiamente el mencionado tribunal, suprimido en España en el año 1808, y los obispos que fulminaron las excomuniones no lo hicieron de forma legítima, las penas se dictaron porque se consideraba que la guerra no era ni debía ser asunto de la labor sacerdotal, según las normas del derecho vigente. Respecto a Morelos, el tribunal del Santo Oficio, después de tres días de tomarle declaración, falló:

> Que el presbítero don José María Morelos era hereje formal negativo, y autor de herejías, perseguidor y perturbador de la jerarquía eclesiástica, profanador de los Santos Sacramentos, traidor a Dios, al Rey y al Papa [...] [21].

[20] En virtud de este decreto, el ejército insurgente debía decomisar a los ricos el dinero y los bienes reales y repartir tales fondos en dos unidades: una para la caja militar y otra para rehabilitar a los pobres. G. Grajales, «El hombre y la tierra», *Boletín del Centro de Estudios Históricos de Puebla,* 61, 1975, pp. 14-23.

[21] Los procesos que se instruyeron contra Morelos han sido publicados por Carlos Herrejón, *Los procesos de Morelos,* Colegio de Michoacán, Zamora, 1985.

Desde el fusilamiento de Morelos (diciembre de 1815) hasta la rebelión del comandante Rafael Riego en la Península (enero de 1820), la insurrección novohispana fue prácticamente extinguida. La reposición de las Cortes y de la Constitución del año 1812 provocaron el desconcierto en la mayoría de las provincias de ultramar, más si cabe en la Nueva España, donde el arzobispo de México, Pedro Fonte, expidió una pastoral aceptando la orden real de jurar la referida constitución y urgiendo a sus diocesanos el cumplimiento de ésta.

Una vez más, fueron sacerdotes quienes de forma secreta forjaron planes concretos independentistas y consiguieron que fuese nombrado Agustín de Iturbide como comandante general de la zona del sur. Este, al frente del convoy de Manila, declaró la independencia el 24 de febrero de 1821, y en siete meses hizo realidad el Plan de Iguala. Ello fue posible con el apoyo de un clero, vejado en sus privilegios e intereses por los decretos antirreligiosos del gobierno de Madrid, y con el beneplácito de una jerarquía dispuesta a obtener la independencia a un precio razonable.

El problema fue que el precio resultó demasiado alto: los legisladores mexicanos quisieron ganar para su causa a una Iglesia fuerte, ofreciéndole a cambio una situación privilegiada, a condición que aceptase su subordinación al Estado, respetase sus órdenes y los límites que éste pusiera a su acción.

El cambio en las actitudes eclesiales se hizo ostensible a partir de la revolución liberal.

Todos los elementos que conforman la Iglesia o lo eclesial fueron afectados por el proceso independentista. Como en toda crisis, unos tomaron la actitud en contra de la rebelión, mientras otros, apreciando la necesidad del cambio, se decidieron en favor de la rebelión contra el gobierno constituido.

Respecto de los seglares católicos, fue notable el número de quienes apoyaron resueltamente el movimiento de independencia. Muchos otros se decidieron en contra porque no veían con claridad la posibilidad de éxito del intento o porque sus lazos de lealtad y sumisión a España resultaban indisolubles.

De entre los sacerdotes, el padre Cuevas calcula que bien llegaron a 6.000, de los 8.000 sacerdotes que entonces había, los que en el pe-

ríodo 1810-1821 estuvieron de forma activa o pasiva en pro de la insurrección de independencia.

La actitud tomada por la jerarquía, a pesar de estar condicionada por su situación jurídica que los comprometía con la monarquía, fue muy distinta de la que tuvieron los obispos frente a Hidalgo. Resulta hoy día claro que toda la corriente en contra del movimiento liberal de la Constitución de Cádiz se orientó a favor de la misma independencia, emitida como la vía más segura para salvar los principios tradicionales de la religión.

La falta de cooperación del arzobispo de México con la obra de Iturbide y la hostilidad del obispo de Durango son excepciones a la conducta generalizada del alto clero de aceptación, colaboración e incluso ayuda pecuniaria al establecimiento del nuevo gobierno. Así, el obispo de Guadalajara obsequió al futuro emperador la cantidad de 35.000 pesos para los gastos de gobierno.

Consumada la independencia, las autoridades gubernamentales de la nueva nación se cuestionaron el ejercer el patronato, por ser entonces uno de los signos de la soberanía del gobierno, o en conseguirlo mediante una pronta comunicación con la sede romana. El problema del patronato refleja puntualmente el origen de los conflictos y desavenencias entre la Iglesia católica y el Estado mexicano.

A este singular privilegio iban adheridas otras muchas concesiones, tales como la del pase regio de las bulas; la participación de las rentas decimales, etc., que lo hacían si cabe más atractivo para el gobierno de la nación. Del Imperio a la primera República federal se observa ya el primer cruce de intereses y cambio de posturas por parte del poder civil.

De una posición inicial de consulta por parte de la Regencia al arzobispo y a la junta interdiocesana sobre cómo llevar a cabo la provisión de vacantes y el ejercicio del patronato durante el tiempo que durase la incomunicación con Roma, se avanzó hacia una proclamación constitucional según la cual la religión católica era la única religión y el patronato real era de derecho inherente a la soberanía [22].

[22] La revolución dictada por la Junta interdiocesana, el 4 de marzo de 1822, conforme con el parecer de la Junta de Censura no dejaba lugar a dudas sobre la necesidad de obtener la concesión pontificia para ejercer el derecho de patronato «[...] por la independencia del Imperio cesó el uso del patronato que en sus Iglesias se concedió por la Silla Apostólica a los reyes de España [...], que para que lo haya en el supremo go-

El clero se avino a que se cubriesen interiormente las vacantes que había necesidad de proveer, como eran los curatos (dejando sin cubrir las correspondientes a canónigos y obispos en espera de las facultades procedentes de la Santa Sede), e incluso reconoció al gobierno como patrono en las funciones eclesiásticas de las iglesias, en la petición y admisión de pases de cédulas de presentación de prebendas, en la exención del pago de derechos por sus frutos decimales y en algunas otras solicitudes y exenciones particulares. Pero se negó a reconocer al nuevo régimen el derecho de patronato sin concesión pontificia, fundamentalmente porque los republicanos deseaban hacer del clero el instrumento de su política, declarando que el poder civil tenía el derecho y el deber de suprimir los privilegios eclesiásticos y de retirar el usufructo de los bienes cedidos antaño por el Estado.

Las constituciones de los Estados llegaron a establecer que el Estado debía fijar y pagar los gastos del culto, intervención que el clero juzgó inadmisible y rechazó con vehemencia [23]. Fue un enfrentamiento atípico; mientras en el mundo occidental los sectores contrarios a la Iglesia luchaban por imponer la separación, en México la separación aparecía como una victoria de la reacción clerical.

La Iglesia tenía suficientes recuerdos de las pasadas intervenciones reales para tolerar otra experiencia regalista; si bien, los legistas mexicanos no quisieron entenderlo y no pararon de reclamar hasta 1859 un concordato. Los diversos proyectos que se realizaron sobre las instrucciones que debían darse a los enviados ante la Santa Sede reflejan el antagonismo encubierto y después expreso de la Iglesia mexicana a las soluciones propuestas por las autoridades civiles. Finalmente, el Senado aceptó la opinión general de que había que pedir al papa el derecho al uso del patronato y giró a su enviado en Roma, el canónigo Vázquez, instrucciones precisas al respecto, además de solicitar el nombramiento inmediato de obispos residenciales para México.

bierno del Imperio sin peligro de nulidad en los actos, es necesario esperar igual concesión de la misma Santa Sede». El texto íntegro puede leerse en M. Cuevas, *op. cit.*, V, pp. 132-133.

[23] Los Estados de Jalisco, Tamaulipas, Nuevo León, Durango, Veracruz, Texas, Cohauila, San Luis Potosí, Puebla y Zacatecas legislaron en esta línea, provocando las protestas del clero. L. Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en 1808 hasta la época presente*, México, 1849-1850, V, pp. 861-864.

antagonismo encubierto y después expreso de la Iglesia mexicana a las soluciones propuestas por las autoridades civiles. Finalmente, el Senado aceptó la opinión general de que había que pedir al papa el derecho al uso del patronato y giró a su enviado en Roma, el canónigo Vázquez, instrucciones precisas al respecto, además de solicitar el nombramiento inmediato de obispos residenciales para México.

Sobre el patronato que se pedía para la nación mexicana y sobre los diezmos que, en vista de la miseria en que se encontraba la población de la República, se pedían fuesen reducidos a la mitad, la respuesta de la Santa Sede fue dilatoria. Roma había decidido aprovechar las circunstancias históricas para no volver a caer en los errores del patronato.

La opinión de Vázquez, después de ser nombrado y consagrado obispo residencial por Roma en marzo de 1831, reforzó esta decisión:

> No deja de ser curioso que pidan el Patronato de las iglesias mexicanas quienes no sólo no las dotan ni reparan con su caudal, pero ni siquiera cuidan se reparen con el ajeno. Ni veo como puedan creerse beneméritos de la Iglesia al punto de esperar de Su Santidad el Patronato y otras gracias, quienes después de hacer leyes que favorecen la defección y salida de los religiosos de sus claustros, aún las conservan. Ni veo cómo puedan revocarse estas leyes, si Su Santidad no niega algunos de los favores que piden, mientras no se borren y se dé a la Iglesia libertad para proveer los beneficios y se dicten acertadas disposiciones sobre los diezmos [24]

El gobierno mexicano daba pruebas de una gran falta de imaginación ante la cuestión del patronato, al reivindicar, a partir de argumentos históricos, la totalidad de la herencia de los Borbones.

Conviene observar que desde la proclamación de la República, en 1824, hay ya una agrupación liberal anticlerical cuyos principales dirigentes, con la excepción de Lorenzo de Zavala y Gómez Farias, son sacerdotes católicos: Servando Teresa de Mier, Miguel Ramos Arizpe y José Luis Mora. Los tres son partidarios de la limitación del papel de la Iglesia y de su subordinación al poder civil.

[24] G. Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, Guadalajara, 1914, I, p. 352.

Mora, en su *Disertación* de 1831, está en la línea tradicional de las teorías regalistas de los Borbones relativas al control del rey sobre la Iglesia. El programa liberal, notablemente expuesto por el propio Mora, defendía la supresión de los fueros privilegiados —clerical, militar o nobiliario—, la recuperación por la nación de la riqueza económica del clero, la supresión de las órdenes religiosas masculinas y la secularización de la educación por la influencia funesta de la intolerancia religiosa.

La resistencia a este programa se plasmó en una oposición cuyo jefe político e ideológico fue Lucas Alamán. Censurado por los liberales como el apologista incondicional del sistema colonial no preconizó nunca la supremacía de la Iglesia, pero pensaba que la construcción de México debía realizarse dentro de la continuidad histórica con el concurso de la religión católica. Los ataques contra la Iglesia subvertían el orden, orden que sólo podía establecerse y mantenerse en la continuidad con la utilización de los elementos tradicionales.

La cuestión religiosa cobrará a partir de entonces un papel fundamental en la formación de la nación mexicana.

Perfil de las actitudes eclesiales del clero centroamericano en las luchas independentistas

Los movimientos revolucionarios que llevaron a la independencia de Centroamérica, a pesar de la abundante bibliografía y documentación existente, siguen ofreciendo graves problemas de interpretación al participar en ellos grupos sociales de distinta extracción con propósitos dispares e intereses contrapuestos.

Se suele olvidar con frecuencia que los protagonistas de los primeros levantamientos no pertenecían a la clase criolla ni a la de los artesanos establecidos. Estaban integrados, en primer lugar, por un buen número de religiosos seculares y regulares, acompañados de un notable grupo de médicos, abogados y empleados públicos. No faltó la presencia de algunos militares de mediana y baja graduación y de ciertos notables indígenas que no pueden considerarse representantes de este grupo por su condición de libres y su nivel socio-económico superior.

El criollo, obligado a compartir a lo largo de tres siglos el poder económico y político en un plano de subordinación con los funcionarios reales, fue generando un fuerte sentimiento de rebeldía y suficiencia frente al dominio español. El mal se incrementó conforme creció la capacidad productiva de sus propiedades. Su concepto de patria era ajeno al de formar parte del imperio español. Conscientes de que el territorio valía por sí mismo y conformaba un patrimonio heredado de sus antepasados, interpretaron la política reformista de los Borbones como una amenaza implícita de transformación que les conduciría a la pérdida del disfrute de la tierra y del indígena, base material de la patria.

Minando el poder y el prestigio del gobierno español desde los ayuntamientos, los criollos centroamericanos instrumentalizaron las aspiraciones del pueblo, llegando a controlar el proceso independentista. Un proceso que inicialmente no cuestionaba la separación de España, sino la sustitución de las autoridades peninsulares por el gobierno representativo de las clases criollas y la liberación de cargas y tributos.

De hecho, se trataba de suprimir el factor metropolitano de la estructura colonial, pero conservando los demás elementos esenciales; es decir, la clase terrateniente dominante, el acaparamiento de la tierra y la explotación laboral de la masa indígena.

El proyecto político perfilado fue seriamente combatido por un grupo pequeño de criollos revolucionarios que, imbuidos por los principios del liberalismo, creían en la necesidad de reivindicar a los trabajadores agrícolas por medio de una mejor redistribución de la tierra, la abolición de la servidumbre indígena y el incremento de la producción agrícola y manufacturera.

Tales reivindicaciones sólo podían lograrse por la vía violenta, poniendo en contacto los levantamientos rebeldes de las provincias de la Capitanía General de Guatemala y Nicaragua con el movimiento armado mexicano de Hidalgo y Morelos. Razón por la cual los movimientos de San Salvador de 1811 y 1814, la conspiración de Belén, Guatemala, en 1813 y las sublevaciones de León y Granada en 1811 y 1812 tuvieron un marcado carácter revolucionario.

El fracaso de estos primeros brotes vino determinado en parte por la falta de respaldo de los propios criollos; pero cuando el poder monárquico se fragmenta en la década de 1820, la aristocracia provincial y los terratenientes criollos, conscientes de que la única alternativa via-

ble con el fin de mantener su posición de poder e influencia es ponerse a la vanguardia del movimiento independentista, explotan el temor a la anarquía y, previniendo las consecuencias que se derivarían de un levantamiento popular, reconducen la independencia en provecho propio.

La independencia de Centroamérica estuvo especialmente vinculada al clero secular y regular. Su participación masiva y determinante en la vida política de las nuevas repúblicas les hizo artífices y corresponsales de la independencia y de la posterior federación. Sin duda el clero era el sector más preparado ideológica y políticamente. Su presencia en las Cortes de Cádiz lo confirma: de los cinco diputados americanos que se destacaron por promover las reformas liberales en el primer período constitucional, cuatro eran sacerdotes. De éstos, dos eran centroamericanos, el guatemalteco Antonio Larrázabal y Florencio del Castillo, de Costa Rica [25].

Finalizadas las sesiones de Cádiz, todos ellos desempeñaron papeles políticos importantes en sus países respectivos y, en particular, en las sesiones posteriores de la Asamblea Nacional constituyente de la cual salió la constitución federal de las Repúblicas Unidas de Centroamérica. La incompatibilidad entre el ministerio sacerdotal y la actividad política fue salvada en beneficio de la política del bien común que les impulsó a participar en aquellos momentos tan críticos para las provincias centroamericanas.

No lo vieron así los prelados del área, quienes, a pesar de adoptar posturas conciliatorias y de arbitraje, terminaron chocando con el movimiento insurgente. La provincia eclesiástica centroamericana la regía en la década de 1810 el arzobispo Francisco Casaús y Torres, con sede en Guatemala, y los obispos sufragáneos de Comayagua y León.

El caso del obispo de Nicaragua y Costa Rica, García Jerez, ejemplifica las dificultades de la alta jerarquía para permanecer fiel a la monarquía y contener al mismo tiempo las aspiraciones del pueblo. El levantamiento de León de 1811 forzó al prelado a constituir una junta para sustituir al depuesto gobernador intendente. A continuación, disolvió la junta y se proclamó gobernador, notificándolo así al capitán

[25] Una relación de todos los representantes americanos en las Cortes de Cádiz puede verse en F. Suárez, *Las Cortes de Cádiz*, Madrid, 1982.

general de Guatemala y al gobernador de Costa Rica. En el ejercicio posterior de su cargo intentó mediatizar las reivindicaciones populares, encausando a los clérigos inspiradores o gestores de las insurrecciones.

Aún más extrema fue la actitud del metropolitano de Guatemala, monárquico extremo, quien en una carta circular a todos los curas, vicarios coadjutores y fieles de la provincia exhortó a dar donativos para combatir a los insurgentes de los cuales decía que eran «brutales, semejantes a la piara de cerdos en que entró una legión de demonios» [26].

En este período, hasta la firma de la Constitución federal de 1824, las relaciones de los vicarios y cabildos eclesiásticos con las nuevas autoridades republicanas, excepto en el caso llamativo del Estado de Honduras, fueron pacíficos e incluso de estrecha colaboración. Ello se refleja en el desarrollo del conjunto de leyes que regían la relación entre la Iglesia y el Estado.

La Iglesia centroamericana comenzó su historia independiente siendo parte del Estado. Teniendo en cuenta la conciencia religiosa existente en el pueblo y las autoridades civiles, resulta coherente que la declaración de la independencia de España diera reconocimiento oficial a la Iglesia católica. El Acta de Independencia redactada en Guatemala el 15 de septiembre de 1821 menciona en su artículo 11:

> Que la Religión católica que hemos profesado en los siglos anteriores y profesaremos en los sucesivos, se conserve pura e inalterable, manteniéndose vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala, respetando a los ministros eclesiásticos seculares y regulares, protegiéndolos en sus personas y propiedades [27].

En la misma línea, cuando se produce la anexión a México, el 5 de enero de 1822, la política religiosa del Plan de Iguala garantiza y reconoce la religión católica, conservando todos los fueros y preeminencias del clero. Similar preocupación religiosa manifestó la Asamblea Nacional constituyente, reunida en Guatemala en julio de 1823, al fra-

[26] R. Blanco Segura, *Historia eclesiástica de Costa Rica 1502-1850*, San José, 1967, p. 268.

[27] R. A. Melgar Guzmán, «La Iglesia Católica y el Estado de Guatemala. De la Independencia a la Revolución Liberal», *Estudios Teológicos*, n.º 16, julio-diciembre, 1981, p. 16.

En la misma línea, cuando se produce la anexión a México, el 5 de enero de 1822, la política religiosa del Plan de Iguala garantiza y reconoce la religión católica, conservando todos los fueros y preeminencias del clero. Similar preocupación religiosa manifestó la Asamblea Nacional constituyente, reunida en Guatemala en julio de 1823, al fracasar la anexión y disolverse el imperio de Iturbide. Los diputados centroamericanos asistentes asumieron una actitud muy moderada, afirmando en la Constitución federal de noviembre de 1824 que la religión oficial era la católica, «con exclusión del ejercicio público de cualquier otra».

Esta declaración, nacida del consenso de la mayoría (los diputados hondureños pidieron incluso que se aprobara constitucionalmente el Concilio de Trento), fue también fruto de la presión contra un sector que pedía una mayor libertad de cultos. Cabe hacer notar que entre la minoría de opositores a la intolerancia religiosa se encontraba el diputado inconformista hondureño Francisco Antonio Márquez, a pesar de su condición de sacerdote.

Con la llegada de los liberales al poder, liderados por Francisco Morazán, quien asume la presidencia de la Federación en mayo de 1832, se producirán las primeras reformas a la Constitución federal estableciendo la libertad de cultos.

Respecto a la Santa Sede, la política de los nuevos gobiernos fue la de entablar relaciones directas con Roma, pero en el interior, y hasta el reconocimiento de la independencia de las provincias de Centroamérica, las autoridades civiles se arrogaron para sí el patronato. Tenemos el ejemplo de Costa Rica, donde el gobierno erigió el Estado libre de Costa Rica en obispado, distinto al de Nicaragua, y la iglesia parroquial de San José, en catedral, el 31 de octubre de 1825. El decreto quedó sin efecto por la negativa de fray Luis García a aceptar la dignidad episcopal y por la protesta enérgica del clero ante la injerencia civil en asuntos de su jurisdicción. Dependiente del obispado de Nicaragua, al fallecer el prelado de esta provincia, la diócesis costarricense fue gobernada por un vicario y el cabildo, sede vacante hasta 1849.

Sucedió algo parecido en El Salvador, donde la junta provincial emitió un decreto el 30 de marzo de 1822, por medio del cual erigía un obispado y se nombrada obispo al presbítero, doctor José Matías Delgado. En esta ocasión, el presbítero se prestó al juego aceptando la

elección y hasta tomando posesión de la sede, hecho que enturbió las relaciones con la Santa Sede.

Hay que destacar que la independencia de Centroamérica se fraguó en Guatemala. El apoyo de la aristocracia terrateniente y del clero al Plan de Iguala en México proclamando la independencia de Nueva España incentivó las tímidas denuncias del pueblo bajo guatemalteco contra los hispanoamericanos y europeos.

La sustitución del capitán general de la región, Urrutia, por el oficial español Gabino Gaínza facilitó la convocatoria de una sesión de notables, el 15 de septiembre de 1821, en la que se definieron tres posturas respecto a la adhesión a la independencia. La postura moderada estuvo representada por José Cecilio del Valle, quien se pronunció a favor de la independencia, previa consulta a las diputaciones provinciales controladas por los criollos de tradición y propiedad. El temor a una independencia en manos de los criollos revolucionarios aparece por primera vez perfilada en las palabras de este prócer, que supo advertir el cambio profundo en las estructuras sociales y económicas que se avecinaba.

La postura reaccionaria del arzobispo de Guatemala, Ramón Casaús, precipitó la solución independentista, promovida por un sector del cabildo metropolitano. La alta presencia del clero (de entre los 47 asistentes a la sesión de notables, 17 eran miembros de la Iglesia) y su favorable actitud al cambio determinó el tránsito a la independencia.

Tránsito que fue muy pronto controlado por los criollos guatemaltecos, quienes encargaron a Valle la redacción del Acta de Independencia e integraron un gobierno provisional con exclusión de los criollos revolucionarios y bajo la presidencia de Gaínza.

Los indígenas también estuvieron presentes en estos levantamientos y asonadas, pero su proyecto fue ajeno al criollo. Los alzamientos de Patzicía en 1811, Comalapa en mayo de 1812, Santa María Chiquimula en 1818, Totonicapán en 1820, Santo Domingo Sacapulas en 1820, Chiquimula en 1821, Momostenango en 1821 y San Francisco el Alto en 1821 se debieron al aumento de los tributos de los pueblos. Los naturales luchaban por recobrar su propia autonomía local y restablecer su cultura nativista. Aunque, sin duda, la coyuntura independentista influyó en la conformación de su levantamiento, poniéndoles en contacto con los caudillos criollos nacionales, el nativismo continuó siendo el motor fundamental de sus motines.

La defensa de los derechos de los indígenas llevada a cabo por algunos sacerdotes comprometidos con la independencia puso de manifiesto su valor en la sociedad colonial, reclamando la integración de los naturales y el fin de la discriminación étnica. Fueron los clérigos que habían tenido experiencia directa con el mundo indígena en parroquias del altiplano de Guatemala los primeros que en sus argumentaciones y debates se pronunciaron a favor de su emancipación.

Las cordiales relaciones existentes entre la Iglesia y la Federación centroamericana comenzaron a enfriarse en el período 1825-1827, al producirse el ascenso de los liberales al poder bajo el liderazgo de Manuel José Arce, elegido presidente de la Federación en abril de 1825. La promulgación de varias leyes anticlericales en 1826, tales como la reducción de los diezmos a la mitad, la concesión de derechos hereditarios a los hijos naturales, la prohibición a los superiores de las órdenes religiosas de obedecer a sus respectivos generales de España y el establecimiento de la edad de 23 años como mínimo para ingresar en un convento, radicalizaron a la oposición, la cual en colaboración con el arzobispo y el desencantado presidente liberal inició una reacción que en los años 1827-1828 consiguió anular todos los actos liberales previos.

Guatemala, sometida al poder reaccionario de togados y tonsurados, denominados serviles, se acercaba al final de la década de 1820 cuando los liberales liderados por Francisco Morazán ocuparon la capital de Guatemala en abril de 1829. La década que se extiende hasta abril de 1839 experimentó la primera revolución liberal centroamericana y la reforma anticlerical más drástica de las realizadas hasta entonces en toda Latinoamérica.

La promulgación de la independencia en Guatemala incentivó el ideal nacionalista en las demás provincias del área y similar respuesta secesionista. El 28 de septiembre de 1821 la provincia de Honduras declaró su independencia de España. Un mes más tarde (11 de octubre) León, en Nicaragua, y (29 de octubre) Cartago, en Costa Rica, hacían lo mismo.

Todas las provincias centroamericanas, excepto El Salvador, consintieron en la anexión a México durante el corto imperio de Agustín Iturbide. La minoría criolla salvadoreña, liderada por el presbítero Matías Delgado y sus hermanos planteó la insurrección de noviembre de 1811 en términos de protesta contra el régimen colonial por el alza

continua de los impuestos y por la animadversión que los criollos sentían hacia los peninsulares.

La invitación a la insurgencia fue aceptada en las villas de Santa Ana y Metapa, de población mayoritariamente indígena y ladina, y rechazada en aquellas poblaciones, San Vicente, San Miguel y Sonsonate, mayoritariamente españolas. El fracaso de este primer levantamiento, así como el que estalló en 1814, impidió la discusión a nivel de delegados municipales de la conveniencia de la independencia, objetivo oculto de los próceres criollos. Cuando Guatemala se independiza y busca el respaldo del imperio de Iturbide, los líderes salvadoreños en colaboración con los curas criollos, que no deseaban compartir el poder alcanzado, se enfrentan a los sentimientos monárquicos del pueblo y proclaman la independencia absoluta.

La actitud exclusivista de El Salvador se volvió a manifestar en 1824, cuando su congreso constituyente expresó su deseo de erigir el territorio salvadoreño en diócesis independiente. La erección de la diócesis y la toma de posesión por parte del clérigo independentista Matías Delgado, quien actuó como obispo durante cuatro años, fue anulada por el arzobispo Casaús y por la Santa Sede en diciembre de 1826. Para entonces el suceso había saltado sus fronteras naturales, convirtiéndose en una cuestión polémica entre liberales y serviles en la Asamblea Nacional.

El decreto de la Asamblea que declaraba ilegales los actos del gobierno de El Salvador no resolvía el problema religioso de fondo que afectaba a todas las repúblicas independizadas; es decir, la posibilidad del disfrute del patronato eclesiástico por parte de las autoridades nacionales o en su caso federales.

Empero, las primeras leyes anticlericales sancionadas por el gobierno federal a que aludimos antes y las medidas reformistas impulsadas por Morazán en la década de 1830 estuvieron en vigor en el territorio salvadoreño hasta el 25 de julio de 1839, cuando una asamblea constituyente las revocó todas. Fue bajo la Constitución conservadora de 1841 cuando realmente El Salvador comenzó a actuar como república independiente y se logró de Gregorio XVI la bula de erección de la diócesis.

La práctica común de las repúblicas centroamericanas de interferir en los asuntos internos de sus vecinas fue más patente en el caso de Honduras. El cabildo catedralicio de Guatemala tuvo durante la colo-

nia una amplia influencia en toda Centroamérica y en particular en Honduras, cuyos obispos en algunos casos habían tenido cargos en el cabildo guatemalteco.

La Iglesia hondureña tuvo una larga sede vacante desde 1820 hasta 1844, precisamente en la época más crítica de su andadura independiente. La diócesis era gobernada por un representante que generalmente unía los títulos de provisor y vicario general. De modo que se puede afirmar que Honduras no tuvo una dirección eclesial normal durante casi toda la mitad del siglo XIX. Por esta razón el cabildo acentuó su poder y el clero actuó con una mayor independencia frente a las autoridades que, no siendo obispos, eran considerados siempre como interinos, aunque su interinato se prolongara indefinidamente.

De hecho, las primeras dificultades entre la Iglesia y el Estado nacieron de una disputa sobre jurisdicción eclesiástica en la que el provisor José Nicolás Irías se enfrentó a la autoridad de Dionisio de Herrera, entonces jefe del Estado. Saber que era el gobierno quien tenía la última palabra en los problemas internos de la Iglesia generó una reacción de protesta eclesiástica que llegó hasta el enfrentamiento armado.

La Iglesia hondureña, que había acumulado un gran prestigio y poder económico y social a lo largo de la colonia, llegó a la época de la independencia con una gran fuerza y cohesión. En esta coyuntura de nuevo reparto de poderes, el estamento eclesiástico se vio envuelto en una discusión y pugna que trataba de redistribuir las fuerzas y papeles sociales. Todo ello implicó confusión interna y ambigüedad en el ejercicio de la autoridad eclesial.

Paradójicamente, se dio aquí la circunstancia de que el clero calificado como conservador, defendió lo que puede considerarse, desde la óptica actual, la posición más avanzada: la independencia de la Iglesia respecto al Estado aun conservando sus fueros y privilegios. El clero más liberal, por el contrario, fue con frecuencia partidario de la intervención y supervisión estatal de los asuntos de la Iglesia.

La noticia de la independencia proclamada por el ayuntamiento de Guatemala fue acogida de manera diferente en las dos localidades más importantes del país. El ayuntamiento de Tegucigalpa, controlado por reconocidos independentistas entre quienes destaca Dionisio de Herrera, aceptó con entusiasmo el nuevo orden de cosas reconociendo como único gobierno al que se estableciera en Guatemala al tiempo

que le ofertaba su respaldo. Comayagua, en una línea más conservadora, aceptó jurar la independencia, pero a condición de anexionarse a México bajo un sistema de gobierno monárquico presidido por algún miembro de la familia real o por el propio Fernando VII.

La rivalidad entre Tegucigalpa y Comayagua se convirtió pronto en un punto de desavenencia con el clero. Las guerras civiles, que entre 1827 y 1829 asolaron el país, agudizaron la disensión política y se convirtieron en un factor clave de la relación entre la Iglesia y el Estado en estos momentos iniciales de la independencia.

Frente a la cuestión política se pueden distinguir tres sectores en el clero hondureño, dos de ellos con participación directa y activa en los enfrentamientos armados y en el foro político. El sector reaccionario representado por el vicario de la diócesis de Comayagua, José Irías, era monárquico y absolutista. Reaccionario en la medida en que su objetivo principal era poner todas las dificultades posibles para la organización del incipiente Estado bajo una dirección liberal. Sector que luchó por mantener incuestionado el poder ostentado por la Iglesia durante siglos en materia ideológica sin alterar el sistema de gobierno. En el aspecto social defendía los privilegios y a los privilegiados, rechazando las prácticas liberales-burguesas y defendiendo su posición de clase dominante.

Irías se convirtió en líder de aquellos sacerdotes que, presentes en la política, habían tenido problemas con los sectores liberales y en un directo opositor del presidente Herrera. Su propia experiencia política, pues había sido intendente interino de Comayagua dos meses después de proclamada la Independencia y vicepresidente de la Asamblea constituyente al promulgarse la primera Constitución centroamericana, le dio un prestigio social que le respaldó en el enfrentamiento con el primer jefe del Estado de Honduras.

Las medidas instrumentalizadas por éste, que negaban a los tribunales eclesiásticos jurisdicción sobre el clero en el caso del sacerdote Pedro Brito y establecían una nueva normativa sobre el cobro y administración de los diezmos con el fin de someter al vicario y a la sede episcopal al control del gobierno, aumentaron la tensión entre ambas autoridades hasta alcanzar un punto álgido el 21 de diciembre de 1826, fecha en la cual la Asamblea de Honduras declaró a Irías fuera de la ley por desobedecer a las leyes y conspirar contra el gobierno. A su vez Herrera fue excomulgado por el vicario, quien inició la lucha armada

con el apoyo de las fuerzas federales del presidente Arce, las cuales pusieron sitio a Comayagua en mayo de 1827, pero perdieron a finales de año el control de la situación ante el avance de las fuerzas liberales conducidos por Francisco Morazán. En esta ocasión, fue Irías quien tuvo que tomar el camino del exilio político, del cual no regresó.

La participación directa en las guerras desprestigió a la Iglesia y confundió al clero pasando aquélla a convertirse en un factor más de división en lugar de ser una instancia de equilibrio y desarrollo. La misma dinámica de las circunstancias forzó en repetidas ocasiones a la Iglesia hondureña a participar en política, radicalizando a otro sector del clero, representado por el presbítero Francisco Antonio Márquez. En el aspecto religioso y eclesial, la posición de este grupo significó una ruptura con arraigadas convicciones que parecían inviolables. Atentar contra la confesionalidad del Estado era tanto como atentar contra la propia nación y su fe en las monarquías absolutas. Pero, sin duda, el tema que mayor discusión generó fue el de la autorización del matrimonio civil para el clero.

Actuando como provisor y gobernador del obispado de Honduras y presidente de la Asamblea legislativa hondureña, Márquez propuso una ley, que quedó aprobada en 1830, según la cual los eclesiásticos seculares podían contraer matrimonio civil bajo la potestad que para efectuar este contrato se había adjudicado el Estado[28]. Este decreto, unido al que declaraba a los hijos de sacerdotes herederos legítimos y forzosos de sus padres, despertó una reacción popular en Tegucigalpa que indujo a la anulación del primero un año más tarde y a la modificación del segundo, quedando equiparados a los hijos naturales de los seglares según resolución de abril de 1834.

El Estado intervenía para reformar algunos aspectos de su superior poder dentro de la nueva república. Esto supuso un cambio radical en las anteriores relaciones entre los dos poderes, cambio impulsado por

[28] El texto del decreto aprobado el 27 de mayo de 1830 confirma: «La Asamblea Legislativa del Estado de Honduras, teniendo en consideración que el matrimonio produce a la sociedad bienes que no ha debido privársele por ningún motivo, consultando con las luces del día y en uso de sus soberanas facultades, ha tenido a bien decretar y decreta: Los eclesiásticos seculares del Estado pueden contraer matrimonio libremente, lo mismo que todo ciudadano». Sólo dos sacerdotes se acogieron a las ventajas del decreto. Reproducido en *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional*, Tegucigalpa, XX, p. 727.

el padre Márquez en la serie de congresos liberales que actuaron bajo su presencia de 1829 a 1832. La Iglesia dejaba de tener fueros especiales para sus ministros; se suprimieron las órdenes monásticas por considerarlas antagónicas al sistema republicano y se dictó el acuerdo sobre la única contribución relativa a los diezmos. El clero ya no gozaba del auxilio estatal para su cobro, y la obligación de los fieles la determinaría la regla de su conciencia. Asimismo, la Iglesia perdía la exclusividad en la promoción de la educación y en el sostenimiento de la beneficencia pública. Finalmente, el triunfo liberal, al ocupar Morazán Guatemala en mayo de 1829, facilitó la aprobación de otras leyes ya mencionadas que trasladaban al Estado el poder para constituir y desunir a la familia.

Toda esta legislación conflictiva, enmarcada en la lucha entre liberales y conservadores que se inicia alrededor de 1830, colocó a la Iglesia en una posición radicalmente distinta a la privilegiada que mantenía en la colonia. Las medidas se idearon y aprobaron con el concurso de un sector del clero excesivamente radicalizado y comprometido políticamente. En mi opinión, lo más característico de Honduras fue la presencia eclesial en el poder legislativo a lo largo de todo este período y prácticamente hasta la reforma liberal. La participación masiva de sacerdotes comenzó con la Asamblea constituyente de las Provincias Unidas de Centroamérica. De 10 representantes hondureños, cuatro al menos eran sacerdotes. En las posteriores asambleas del Estado de Honduras, compuestas por una quincena de miembros, por lo menos un tercio pertenecía a la Iglesia.

Un tercer grupo minoritario fue el de aquellos sacerdotes que con una cultura superior al promedio de la época simpatizaban con el proyecto liberal de desarrollo, independencia y replanteamiento de la identidad del país. Este sector, que bien hubiera podido mediar en la transición hacia una sociedad laica y moderna, se vio forzado a aliarse con los sectores más conservadores, al sentirse arrinconado por el doctrinarismo liberal, que tendía a catalogar sistemáticamente a la Iglesia como una institución atrasada y retrógrada.

La figura más representativa de este grupo fue el padre Reyes, fundador de la Universidad Nacional e impulsor de la cultura hondureña, quien mantuvo toda su vida una actitud crítica frente a los conservadores y liberales, ganándose la repulsa ocasional de ambos así como, circunstancialmente, el aplauso de ambos grupos.

Frente a este grupo, los liberales no supieron descubrir el potencial de mediación y de influjo social que había en el mismo. Si no se hubiera buscado, por principio, un enfrentamiento con la Iglesia, la evolución hondureña hubiera podido ser más nacionalista e integrada, más pacífica y democrática.

Nicaragua y Costa Rica presentan dos actitudes distintas frente a la revolución de la Independencia. En el caso de Nicaragua, los levantamientos de León y Granada a finales de 1811, que reclamaban la sustitución de todos los empleados peninsulares y monárquicos, culminaron con la caída del gobernador intendente José Salvador. Las medidas tomadas por el obispo García Jerez, en las que integraba una junta gubernativa con sacerdotes controlados por él, mediatizaron la sublevación y las aspiraciones populares.

En estos momentos los elementos eclesiásticos se dividieron. El alto clero, en complicidad con el poder realista, mantuvo una postura reaccionaria y colaboracionista con la represión que el capitán general del Reino de Guatemala, José Bustamante y Guerra, ordenó a mediados de 1812. El resultado fue la prisión perpetua o temporal de todos los implicados de Granada. Por su parte, el bajo clero luchó por los intereses populares, liderando con decididas ideas liberales conjuntas como la fracasada de Belén en diciembre de 1813.

En Costa Rica, por el contrario, no hubo sublevaciones. El gobernador, Juan de Dios Ayala, viendo cómo se planteaba la situación en la provincia vecina, aceptó el nuevo orden y se limitó a informar por bando el acatamiento del ayuntamiento de la ciudad y la aceptación del obispo como nuevo gobernador interino de Nicaragua.

En realidad, la independencia de Costa Rica fue consecuencia de la lograda en Guatemala para toda la capitanía. Las autoridades de Cartago, ante la declaración de Guatemala y la postura independentista de León, adoptaron una actitud de espera prudente que culminó en la creación de una junta, presidida por el presbítero Nicolás Carrillo, donde se elaboró el llamado *Pacto de la Concordia.* A partir del 1 de diciembre de 1821, Costa Rica estuvo gobernada por una Junta superior, y el Estado, en posesión exclusiva de sus derechos, reconoció la libertad civil, la propiedad y demás derechos naturales y legítimos de cualquier pueblo y nación.

El clero, en líneas generales, no fue reacio a la independencia. Algunas de sus figuras más destacadas cooperaron activamente al estable-

cimiento del nuevo gobierno, pero la opinión se dividió al producirse la adhesión de Guatemala y Nicaragua al nuevo imperio mexicano.

El clero, identificándose con la causa imperialista o republicana, coadyuvó a crear confusión en el pueblo. En febrero de 1824, la Junta gubernativa tuvo que insistir seriamente ante el vicario y el padre guardián de San Francisco para que los curas cesaran de utilizar el púlpito como tribuna política:

> No sin grave escándalo de los cristianos se ha observado que algunos ministros del altar, prostituyendo y abusando de su sagrado carácter y misión espiritual, convierten la cátedra de la ley y verdad evangélica en teatro de cuestiones políticas que le son extrañas [29].

Todas estas actitudes reflejan particularidades propias del modo de ser de los costarricenses. La pobreza y el aislamiento que se arrastraba desde la época española les hizo adoptar una actitud recelosa ante lo que sucedía en otras naciones. Los costarricenses no tomaron ninguna decisión inmediata ante los hechos del 15 de septiembre; fue el 29 de octubre, fecha en que se acabó la autoridad española, cuando se declaró la independencia.

El impacto de las condiciones ecológicas sobre el hombre fue más fuerte que las convicciones filosóficas o los grandes ideales. Hasta entonces, lo mismo les había dado ser dependientes o independientes. Mientras el resto de Centroamérica se debatía en medio de rebeliones y guerras por los principios de la patria grande, Costa Rica, encerrada en sí misma, sólo se preocupaba de sus asuntos. La fuerza de los acontecimientos y las necesidades del comercio internacional les forzaron en poco tiempo a aumentar su producción cafetalera e ingresar en el mercado mundial.

El clero granadino y su participación en la independencia de Colombia y Venezuela

El siglo XIX colombiano se caracteriza por agudos enfrentamientos político-religiosos, explicables en gran medida por el peso específico de

[29] R. Blanco Segura, *op. cit.*, p. 273.

la Iglesia católica en el país. El papel preponderante que juega la Iglesia en la lucha en pro de la independencia de España se entiende cuando se conoce el fuerte influjo del clero en la vida socio-cultural de Colombia. La Iglesia ejerció una gran influencia en las masas populares, sobre todo campesinas, por la función que desarrolló en el proceso de aculturación de indios, mestizos y negros.

La diferenciación del influjo religioso por regiones y subculturas permite incluso comprender la diferencia del peso social y político de la institución eclesiástica. En las zonas de alta densidad de población indígena (Cundinamarca, Boyacá, Nariño, Tolima y Huila) el influjo fue mayor debido a que la aculturación del aborigen se hizo principalmente a través de la religión católica. El cristianismo sirvió al indio de elemento de reconciliación con su posición inferior en la nueva sociedad que se estaba gestando. La religión sacralizando el orden establecido, quebró la combatividad indígena invitándoles a conformarse con la situación existente.

Menor fue el influjo social y político del clero católico en la zona antiguamente esclavista (Gran Cauca, Costas y Chocó). Ello se debió a un régimen de evangelización deficiente, más rápida y superficial, que dificultó la correcta aculturación del negro esclavo, alejado de los centros urbanos, en el laboreo de minas y haciendas. La religión entendida también como religión naturista, que busca adaptar el individuo a la situación social y natural existente, tuvo mayores dificultades para arraigar en este medio.

Muy distinta fue la situación en las zonas de colonización hispánica. En el caso de Santander, donde la tierra fue ocupada por campesinos libres españoles que se convirtieron con el tiempo en una especie de clase media agraria, apenas tuvo éxito el tutelaje de la institución eclesiástica. El campesino fue reacio a aceptar el patrón religioso y la dirección social del sacerdote. La conducta adoptada en la revolución de los comuneros contra el elemento religioso, utilizado como defensa del orden establecido, puede ilustrar el tema; si bien, ello no implica que hubiese clérigos partidarios del movimiento comunero.

La mayoría de los visitantes extranjeros del siglo XIX subrayan el tremendo impacto sociocultural de la Iglesia en la vida de la joven nación. Éste no sólo se reflejaba en la absoluta autoridad moral que los curas párrocos tenían sobre la masa de la población, sino en el hecho de que el propio gobierno colombiano designara clérigos como miem-

bros de diferentes juntas, tales como las de manumisión y de educación primaria.

El influjo religioso en la vida política del país y la confusión de ideas fue denunciada por el general O'Leary, secretario de Bolívar, quien en sus *Memorias* afirma:

> En la Nueva Granada andan frecuentemente asociadas la política y la religión, y acaso no falten ejemplos de desaciertos y crímenes cometidos en nombre del Todopoderoso. Esta mezcla de política y religión da a las discusiones civiles de aquel país cierta importancia y estabilidad, que de ordinario va seguida de fatales consecuencias [30].

Por su inserción en la sociedad colonial, la Iglesia reprodujo la estructura elitista que imperaba en la época. Aquélla estaba conformada de manera que impedía a la mayoría de la población el acceso a la vida cultural y social según las leyes de «pureza de sangre». Sólo los que podían probar que no tenían «mancha de la tierra» podían recibir una formación aceptable y ocupar ciertos cargos públicos o eclesiásticos. La Iglesia siguió procediendo, según este modelo, asociada a formas de trabajo y organización social típicas de una sociedad con escasa o nula movilidad social.

El sector tradicionalista, representado por los grandes latifundistas, antiguos encomenderos y propietarios de esclavos, incapaz de renovación, instrumentalizó la religión como principio de orden y elemento de cohesión social. Por su parte, el sector liberal progresista, consciente de que el influjo del clero en la vida de la nación era muy superior al poder de las agrupaciones políticas y del propio gobierno, inició un programa de reformas con intención de someter la Iglesia al Estado por medio de la abolición del fuero eclesiástico.

La reacción de la mayoría de los jerarcas de la Iglesia colombiana fue acentuar aún más la identificación de la Iglesia con el sector conservador que se presentaba como celoso defensor de los derechos de ésta; aunque ello no impidió que se persiguiera a los eclesiásticos que no se mostraban dóciles con la política del conservatismo en el poder.

[30] *Memorias del general Daniel Florencio O'Leary*, vol. I, Caracas, 1952, p. 238.

La lucha por la independencia en el virreinato de la Nueva Granada [31] creó una escisión en dos bandos en el seno de la Iglesia católica: el numeroso clero nacional se solidarizó con la causa independentista, pues sus intereses coincidían bastante con los de la oligarquía criolla y acaudilló el movimiento emancipador; en cambio la jerarquía episcopal, curas, monjes y frailes se vincularon al bando realista para luchar en favor de la Corona española, régimen del cual derivaba su superioridad.

La alta participación del clero criollo en el proceso emancipador de España hizo calificar al primer presidente de Cundinamarca, Jorge Tadeo Lozano, de «revolución clerical» a la independencia granadina:

> Hasta nuestra más remota posteridad se recordará con gratitud que la revolución que nos emancipó fue una revolución clerical [32].

La participación del clero en las luchas de la oligarquía criolla contra la Corona española se diversificó en varios campos. Algunos miembros del bajo clero apoyaron directamente la lucha, sirviendo como capellanes en los ejércitos revolucionarios o conspirando activamente. Los ejemplos más notorios fueron los del fraile dominicano, fray Ignacio Mariño, jefe de las guerrillas de los llanos y capellán de Bolívar, y el del canónigo Andrés Rosillo, audaz propagandista de las ideas revolucionarias, más tarde elegido representante al Congreso nacional. Otros eclesiásticos patriotas participaron desde el principio en

[31] El virreinato de la Nueva Granada, con su Capitanía General de Venezuela, el Reino de Nueva Granada y la Presidencia de Quito pasaron a constituir la República de Colombia en diciembre de 1819, la cual a su vez se dividió en tres departamentos: Venezuela, Quito y Cundinamarca. El territorio de Panamá se unió a la República de Colombia en el año 1821, y ese mismo año, el 30 de agosto, fue firmada en Cúcuta la Constitución de la República de Colombia con la misma base territorial. En ese momento no todo el territorio venezolano estaba liberado como tampoco lo estaba una porción del sur de Colombia y la región ecuatoriana. La República de Colombia así formada, conocida en la historia como la «Gran Colombia», duró hasta 1830, año en el cual se expidió una nueva Constitución para todo el territorio, aunque ésta no tuvo vigencia porque ya estaba en marcha el proceso de desintegración que confluiría, a partir de aquel año, en la formación de Colombia, Ecuador y Venezuela. Panamá permaneció como territorio colombiano hasta el año 1903.

[32] J. M. Groot, *Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada,* III, Bogotá, 1953, p. 185.

la vida política y legislativa de la nueva República como firmantes del Acta de Independencia (figuran 16 miembros del clero de un total de 53 firmantes), y actuaron en cuerpos colegiados creados para preparar el I Congreso de la República. Finalmente, hubo clérigos intelectuales que, a través de seminarios, cartas pastorales, documentos varios, etc., llevaron a cabo la legitimación moral de la independencia. Un texto muy interesante, ilustrativo de esta tendencia, lo constituye el *Catecismo o instrucción popular* del cura de Mompós y futuro obispo de Cartagena, Juan Fernández de Sotomayor [33].

Este documento de alcance y objetivo político pretendía por la vía del entendimiento provocar indignación por la obra de la conquista española y la evangelización oficial que la acompañó. El autor, al interpretar la emancipación americana como un mandato de la Providencia, como guerra justa y santa, se proponía contrarrestar la prédica en sentido opuesto que hacían los sacerdotes realistas del alto y del bajo clero, y que, en el Estado de Cartagena, culminaron con la rebelión de los departamentos de Tolú y San Benito contra el gobierno republicano en 1812.

Todas las intervenciones del clero y de las autoridades eclesiásticas en los enfrentamientos internos de los criollos y en las luchas entre realistas y patriotas muestran claramente el profundo impacto de la Iglesia granadina en la sociedad de la época. Clérigos realistas y clérigos patriotas, clérigos federalistas y clérigos centralistas ampararon la causa que defendían con la protección de la religión, instrumentalizándola al servicio de banderías políticas.

La ideología del clero realista fue expresada mediante sermonarios, novenas, discursos y folletos varios elaborados por curas y frailes. En tales escritos se refleja la ideología de la dominación manifestada en la fidelidad al soberano español, la defensa del orden colonial, la conjunción de intereses entre monarquía y religión, así como en impugnaciones a la filosofía ilustrada. En general, se consideraba que la independencia atacaba la estabilidad de la religión y comprometía su futuro,

[33] El Catecismo apareció en 1814 y fue condenado por el tribunal de la Inquisición (trasladado a Santa Marta) por sus ideas antimonárquicas. El tribunal excomulgó a su autor en ausencia (1 de abril de 1816) y lo declaró «reo de alta traición y lesa majestad al soberano Don Fernando VII y subversivo». Véase A. Carnicelli, *La masonería en la independencia de América*, I, Bogotá, 1970, pp. 359-362.

motivos por los cuales la monarquía debía ser defendida. Por estas razones, la jerarquía eclesiástica recomendaba al clero secular y regular impulsar la fidelidad al rey desde el púlpito, en el confesionario o desde las páginas de un periódico.

En este contexto de división política propiciada por el clero, se produce la denuncia por parte de los próceres de la independencia de la manipulación de la religión al servicio de la política. Antonio Nariño, precursor de las ideas centralistas, criticó fuertemente a los clérigos manipuladores desde las páginas del periódico *La Bagatela* (12 de enero de 1812):

> ¿Qué haremos, mi amigo, con estos eclesiásticos revolucionarios, que todo lo quieren saber y gobernar con su Larrage? Si la toman por regentista, allá te van sermones, exhortaciones y anatemas contra los amigos de la libertad, y si por chisperos, el diablo los puede aguantar; todo lo traen en movimientos atenidos a que se creen invulnerables [34].

Por su parte, Bolívar, airado por la intervención oficial del clero en asuntos políticos con ocasión del sitio de Santa Fe por las tropas bajo su mando a finales del año 1814, envió una carta a las autoridades eclesiásticas en la que protestaba de la utilización de «la religiosidad o el fanatismo de la multitud» en la lucha contra los patriotas:

> Denigróse mi carácter, y se me pintó impío o irreligioso, se me excomulgó, y se incluyó en la excomunión a toda mi tropa; se me dijo autor de la muerte y la desolación de estos países, y se designó que todo mi ejército, sin ningún sentimiento de humanidad venía a atacar nuestra santa e inviolable religión, sus ministros y altares, sus rentas y alhajas, y aun las mismas vírgenes y vasos sagrados [35].

El Libertador exigió a los eclesiásticos que anularan el edicto en cuestión e influyeran sobre la población con un espíritu benévolo hacia su ejército.

La entrada del cuerpo expedicionario en Venezuela, mandado por el mariscal Pablo Morillo en 1816, volvió a servir de ocasión para ins-

[34] R. M. Tisnes, «El clero y la independencia en Santa Fé», t. IV de la *Historia Eclesiástica,* vol. XIII de la *Historia extensa de Colombia,* Bogotá, 1971, p. 339.

[35] *Memorias del general D. F. O'Leary,* ed. cit., p. 258.

trumentalizar la religión al servicio de la política. En una carta al ministro de Guerra español (20 de septiembre de 1818), Morillo pedía que fuesen enviados a las posesiones de ultramar eclesiásticos seguros, que pudiesen ser utilizados para combatir a los patriotas:

> No dudo en afirmar a V. E. que cuarenta o cincuenta religiosos y un número igual de eclesiásticos seglares para ejercer las funciones sacerdotales harían más efecto sobre la opinión pública y contribuirían más a la pacificación de estos países que una buena división de tropas escogidas [36].

Ninguno de los miembros de la antigua alta jerarquía eclesiástica de Nueva Granada disimuló su animadversión a la independencia antes de 1821. La Junta patriótica de Bogotá, que se formó en 1810, prohibió la entrada en la ciudad al obispo Juan B. Sacristán, recién llegado de España, en vista de su franca hostilidad a los patriotas. El obispo de Cartagena, Carrillo, combatió públicamente la independencia y fue expulsado por ello. A Redondo, máxima autoridad eclesiástica de Cartagena, se le encarceló por sus ataques a los patriotas; si bien, logró huir y regresó a España.

El prelado José María Guerra, designado arzobispo de Bogotá cuando Morillo se hizo dueño de Nueva Granada, fue separado del cargo por Bolívar al negarse a apoyar a los patriotas. Igual suerte corrió el obispo de Popayán, Salvador Jiménez de Enciso, por predisponer a la población a luchar contra los patriotas; posteriormente, fue el alma de la sublevación antipatriótica en Popayán y Pasto.

En la misma línea actuó la alta jerarquía del arzobispado de Caracas con sus dos diócesis sufragáneas de Mérida y Guayana. Hasta que los criollos no se dividieron en dos bandos antagónicos, a partir de 1810, la Iglesia permaneció unida y solidaria. Fue en años posteriores cuando se produjo la escisión del clero, ubicándose sus miembros en posiciones regalistas o autonomistas.

La actitud regalista del episcopado venezolano, y en particular del obispo de Mérida, puede observarse con motivo de los intentos revolucionarios del general Miranda sobre las costas de Coro:

[36] M. André, *El fin del imperio español en América*, 1922, p. 138.

> Si llega a cualquiera de vosotros cualquier papel seductor, al instante nos lo presentaréis a los jueces públicos, so pena de excomunión mayor *latae sententiae* [...] pena de que no seréis nuestros hijos, sino espurios y malditos de Satanás, mientras que Nos, y demás ministros del santuario, siervos del Señor de los Ejércitos [37].

La sede caraqueña, la cual se mantuvo acéfala entre septiembre de 1806 y julio de 1810, fecha en que tomó posesión el polémico arzobispo Narciso Coll y Prat, supo mantener con tacto las relaciones entre la Iglesia y el naciente Estado venezolano hasta el fin de la II República (julio de 1814). La partida del arzobispo en 1816, acusado por Morillo, y la restauración del gobierno real hasta 1821 dificultaron la solución de los problemas eclesiásticos planteados por la República.

En realidad, fueron tan sólo dos cuestiones eclesiásticas las que se debatieron en el seno del Congreso que sancionó la primera Constitución política para el nuevo Estado, en marzo de 1811: la supresión del fuero para los eclesiásticos y la cuestión del viejo patronato regio. Materias meramente religiosas, como la tolerancia de cultos, fueron hábilmente soslayadas por los congresistas frente a la decepción de Miranda y Roscio, quienes creyeron ver en la reacción que despertó la carta de William Burke, publicada en *La Gaceta de Caracas* (19 de febrero de 1811), sobre la «tolerancia de cultos» la posibilidad de dar un sesgo distinto a este debate.

Prácticamente, la Constitución de Cundinamarca se inició con la proclamación de la intolerancia:

> La religión católica, apostólica, romana, es también la del estado, y la única y exclusiva de los habitantes de Venezuela. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la representación nacional, que no permitirá jamás, en todo el territorio de la Confederación, ningún otro culto, público ni privado ni doctrina contraria a la de Jesucristo [38].

La cuestión de la supresión del «fuero eclesiástico» fue sin duda el punto de discusión más polémico que mantuvieron autoridades civiles

[37] A. R. Silva, *Documentos para la Historia de la diócesis de Mérida*, II, Mérida, 1909, pp. 88 y ss.

[38] C. F. Gardot, *La libertad de cultos en Venezuela*, Madrid, 1959, pp. 33 y ss.

y eclesiásticas. Despojado de su fuero natural por el artículo 180 de la Constitución, el alto clero de Caracas, liderado por el arzobispo, expuso al Congreso la necesidad de reformar o abrogar el citado artículo en la medida que ofendía la inmunidad eclesiástica. Sobre la presentación de los eclesiásticos no cayó ninguna resolución, quedando como norma constitucional definitiva.

El patronato preocupó y confundió desde el primer Congreso venezolano a clérigos y laicos. Ante el temor de posiciones cismáticas la Constitución de Cundinamarca dispuso expresamente que

> a fin de evitar el cisma y sus funestas consecuencias, se encargará a quien corresponda que a la mayor brevedad posible y con preferencia a cualquier negociación diplomática, se trate de entablar correspondencia directa con la Silla Apostólica, con el objeto de negociar un concordato y la continuación del Patronato que el gobierno tiene sobre las iglesias de estos dominios [39].

Recomendación parecida hizo en noviembre de 1811 el Acta de federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, postergando el asunto al siguiente congreso.

El gobierno granadino demostró cierto interés en alcanzar una forma de entendimiento con la Santa Sede, guiado por intereses políticos, pero sólo las gestiones impulsadas por Bolívar y Santander a partir de 1821 darían sus frutos años después. La pugna sobre el patronato la inició el vicepresidente Castillo en desacuerdo con el obispo de Mérida, Rafael Lasso de la Vega. En contra de la opinión del prelado de que aquél había cesado, Castillo defendía que la República estaba en posesión del patronato, a pesar de que

> la materia debe arreglarse definitivamente por un concordato con la silla apostólica, a cuyo efecto estimo que no debería postergarse la misión de delegados nombrados especialmente [40].

Una serie de medidas, tales como la prohibición a la autoridad eclesiástica de censurar libros, la extinción de conventos, la extinción

[39] Citado por H. Gómez Aristizábal, *Manual de Historia de Colombia*, vol. II, Bogotá, 1984, p. 425.
[40] J. M. Groot, *op. cit.*, IV, p. 152.

del tribunal del Santo Oficio, etc., pusieron de manifiesto el pensamiento del gobierno en materia religiosa, el cual aprobó la ley de patronato eclesiástico el día 22 de julio de 1824. Se sancionó entonces que el Estado

> debe continuar en el ejercicio del derecho de Patronato que los reyes de España tuvieron en las iglesias metropolitanas, catedrales y parroquiales de esa parte de América [41].

Se logró así, sin mucho esfuerzo, aprobar un instrumento legal que mantenía los privilegios reales de un Estado separado definitivamente de la metrópoli sin ofrecer nada a cambio. El estatuto legal confeccionado a base de disposiciones de las leyes de Indias, acopladas a la Constitución vigente, reguló las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante más de un siglo. Hasta mediados del siglo XIX la aplicación que el Estado republicano dio al patronato no constituyó motivo de conflicto, debido a que se cumplió en su mínima expresión y mediante un *modus vivendi* tácito entre la Iglesia y el Estado [42]. La Santa Sede, dentro de su hábil diplomacia, no impugnó las medidas tomadas, realizando los nombramientos y sancionando los cambios de límites eclesiásticos propuestos por las leyes granadinas sin hacer mención de tales leyes.

La ley de patronato eclesiástico no obstaculizó las nacientes relaciones entre Roma y el gobierno de Gran Colombia con el fin de proveer obispos a las diócesis que estaban vacantes desde hacía largo tiempo. Ello se debió al esfuerzo combinado de Bolívar y su política de atracción de la jerarquía colombiana, a la habilidad y tesón del repre-

[41] Para el estudio pormenorizado del patronato en Venezuela pueden consultarse: N. E. Navarro, *Disquisición sobre el Patronato eclesiástico venezolano*, Caracas, 1930; C. Sánchez Espejo, *El Patronato en Venezuela*, Caracas, 1953; M. Watters, *Telón de fondo de la Iglesia colonial en Venezuela*, Caracas, 1951; J. Rodríguez Iturbe, *La Iglesia y el Estado en Venezuela (1824-1964)*, Caracas, 1968.

[42] La aplicación del patronato solo privó para los nombramientos eclesiásticos de tipo consistorial (arzobispos, obispos o coadjutores con derecho a sucesión), en donde los cargos se proveían por el Congreso mediante presentación de los candidatos por el presidente de la República, y para las dignidades y canónigos de las iglesias metropolitanas y catedrales, las cuales eran provistas por el poder ejecutivo mediante presentación del ordinario diocesano. La tradición venezolana estableció en el primer caso un arreglo privado con la Santa Sede, previo a la presentación al Congreso. Este *modus vivendi* se hizo realidad mediante el Convenio de 1964.

sentante diplomático en Roma, Ignacio Sánchez de Tejada y a los informes favorables del obispo de Mérida, Lasso de la Vega, quien llegó a gozar de gran confianza en las esferas pontificias.

Finalmente, después de un proceso difícil y delicado en el consistorio del 21 de mayo de 1827, fueron preconizados los obispos de acuerdo con las postulaciones hechas por el gobierno para las sedes de Bogotá, Caracas, Santa Marta, Antioquía y Guayana. Acontecimiento que le hizo pronunciar a Bolívar su célebre brindis sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Con este acuerdo se cerró un capítulo de la historia eclesiástica del antiguo virreinato granadino iniciado en 1810 con ocasión de los movimientos independentistas.

La política de acercamiento a Roma y de entendimiento con la jerarquía eclesiástica americana iniciada por el Libertador en los últimos años de su vida ha sido anteriormente expuesta y magnificada en algunos casos por la historiografía eclesiástica. La publicación del diario del coronel L. Peru de Lacroix, secretario y ayudante de Bolívar en 1828, a principios de nuestra centuria abrió de nuevo el debate sobre la actitud personal de Bolívar hacia la Iglesia y hacia la religión. A mi juicio, este político clarividente consiguió conciliar en su etapa de madurez su formación volteriana y librepensadora con las necesidades del Estado. Comprendió muy bien que la Iglesia católica jugaba un papel fundamental en el desarrollo de las futuras nacionalidades americanas y buscó su acercamiento y su apoyo. Su pensamiento original sobre la autonomía de lo religioso y sobre su no coactividad por parte del Estado, reflejado en la Constitución de Cúcuta de 1821, evolucionó progresivamente hacia el confesionalismo religioso hasta llegar a establecer la protección de la religión católica por parte del Estado en el decreto orgánico de 27 de agosto de 1828 y en el Congreso de 1830, donde el estadista genial encareció la protección de la religión católica a todos los congresistas.

Cerramos con su propio testimonio nuestra opinión sobre la actitud de Simón Bolívar:

> Estas son mis ideas filosóficas, pero yo respeto las opiniones contrarias, y tomando en cuenta que la mayoría de la población de Colombia profesa la religión católica, yo, como jefe del Estado la prestaré protección [43].

[43] L. Peru Delacroix, *Diario de Bucaramanga,* publicado por Cornelio Hispano, Bogotá, 1914; citamos por la edición de Bogotá, 1945, p. 193.

Debate abierto en torno a la actuación de la Iglesia andina en los movimientos revolucionarios de Perú, Bolivia y Ecuador

La participación decisiva atribuida al clero en las luchas independentistas del Perú por la historiografía tradicional, debida en parte a su aporte humano, económico e intelectual, y su capacidad para movilizar a las masas indígenas han sido cuestionadas en las últimas décadas por algunos pensadores de la escuela revisionista, quienes han sometido las tesis admitidas a una auténtica revolución interpretativa.

Frente a figuras tales como Víctor Andrés Belaúnde, Rubén Vargas Ugarte o José de La Riva Agüero, quienes han presentado la emancipación como el resultado de una toma de conciencia nacional por parte de los criollos, mestizos e indios que comienza a manifestarse en los levantamientos prerrevolucionarios de las décadas de 1780-1790 y culmina en la independencia del Perú el 28 de julio de 1821, otros autores, entre quienes destaca José Carlos Mariátegui, han señalado la necesidad de distinguir bien entre los movimientos indígenas anteriores a las campañas de 1820-1824 y estas últimas [44].

Tales movimientos, especialmente la revolución de Túpac Amaru, tuvieron un mensaje de reivindicación social que los independentistas criollos de los años 1820 no llegaron a recoger en sus proclamas, fines u objetivos.

La distinción realizada ha permitido a los revisionistas postular la existencia de dos sociedades diferentes en Perú, representadas por una élite criolla (identificada social y ecónomicamente con los peninsulares) y por un amplio sector popular, conformado por mestizos, indios y esclavos negros, excluido de los privilegios que ostentan los criollos.

¿Qué papel jugó la Iglesia en medio de este debate? Como Jeffrey Klaiber pone de manifiesto, la Iglesia «reflejó en su propio seno la misma estratificación social y política característica de la sociedad colonial en general» [45]. Sin perder su unidad institucional, donde tenían cabida todas las castas y grupos, la Iglesia también reflejó en su interior las

[44] Como modelo del doble enfoque señalado, véase R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, V, Burgos, 1962 y J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, 1928.

[45] J. Klaiber, *Independencia, Iglesia y clases populares*, Lima, 1980, p. 4.

profundas divisiones entre las élites sociales y políticas y las clases populares, heredadas de la sociedad colonial.

La ausencia casi total de mestizos e indios en el clero peruano así como su exclusión de los cargos de autoridad dentro de la Iglesia oficial tuvo como consecuencia el desarrollo de una «religiosidad popular» manifiesta en una especie de Iglesia paralela con su propia jerarquía indígena y sus propios símbolos, y la formación de subgrupos distintivos dentro de la Iglesia, conformados por clases sociales y grupos étnicos diferenciados.

Ello nos permite hablar de varios niveles de expresión dentro de la Iglesia –jerarquía, clero y estratos populares– con idéntica simbología cristiana, pero con una perspectiva social y política distinta; lo cual ayuda a comprender la actuación ambigua de la Iglesia en los años anteriores y posteriores a la emancipación.

La jerarquía eclesiástica de finales del siglo XVIII no fue capaz de captar el sentido social de las reclamaciones que motivaron los levantamientos indígenas de Túpac Amaru en 1791, del cacique Felipe Velasco en 1783 y de los hermanos Catarí en el Alto Perú. Aunque resulta discutible hoy día si el propio Túpac Amaru pensaba dar origen a un movimiento separatista o si quería simplemente presionar a las autoridades para que efectuasen reformas a favor de los indios, en aquellos años de finales del ochocientos la Iglesia le negó toda legitimidad, llegando incluso el obispo criollo de Cuzco Juan Manuel Moscoso y Peralta a excomulgar a su jefe y a todos sus seguidores, acusándoles de haber caído de nuevo en prácticas paganas y de haber abandonado el cristianismo en general.

Los criollos, como clase social, tampoco apoyaron la rebelión; si bien, muchos de ellos simpatizaron con la demanda de reformas en favor de todos los americanos y condenaron expresamente las represalias y abusos cometidos con los indios una vez sofocada la rebelión, culpando de ello al régimen del gobierno existente [46].

En contraposición, los movimientos separatistas que estallaron en Perú entre 1805 y 1814, previos a la independencia, fueron conducidos

[46] La *Colección Documental de la Independencia del Perú, Antología de la Independencia del Perú*, edición por Félix Denegri Luna y Armando Nieto, Lima, 1972, ofrece un material rico y variado que fundamenta la exposición que realizamos en este apartado.

por criollos, se inspiraron en las ideas ilustradas de la época y tuvieron una marcada finalidad política.

La afirmación lanzada por la historiografía tradicional sobre la actuación mayoritaria del clero a favor de los patriotas requiere ser matizada a la luz de las últimas investigaciones.

La organización de la Iglesia peruana en el primer cuarto del siglo XIX consistía en la archidiócesis de Lima, con las sedes sufragáneas de Trujillo y Maynas al norte, Ayacucho en el centro y Cuzco y Arequipa en el sur. Al frente de estas sedes sólo dos obispos, el de Arequipa y Cuzco, eran criollos; los demás eran peninsulares y de hecho sólo uno, el obispo cuzqueño José Pérez de Armendáriz (1806-1819), apoyó decididamente el movimiento separatista de 1814.

La presencia de dos obispos ilustrados en las diócesis de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez de Compañón (1779-1790), y de Arequipa, Pedro Chávez de la Rosa (1788-1804), en la generación anterior a la independencia podría inducir a creer en la existencia de un sentimiento revolucionario en la cúpula alta de la Iglesia. Idea que aparece reforzada por el hecho de que en los seminarios reformados por los prelados mencionados se educaron los intelectuales más destacados de la independencia. Así, en el Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa se formaron figuras tales como Francisco Javier Luna Pizarro, Francisco de Paula González Vigil, Benito Laso y Mariano Arce. De Trujillo salieron Tomás Diéguez, Justo Figuerola y Toribio Rodríguez de Mendoza, quien llegó a ser rector del Real Convictorio de San Carlos (1786-1817) de Lima, creado por el virrey Amat y Juniet después del cierre de los colegios de San Martín y San Felipe, de la Compañía de Jesús. Las reformas por él realizadas en los planes de estudios junto a la introducción de las novedades ideológicas de la Ilustración lo convirtieron en el centro educativo por excelencia para los hijos de los criollos.

No obstante los datos apuntados, no se debe confundir la contribución de los eclesiásticos mencionados. Esta consistió más en dinamizar los estudios y capacitar a los jóvenes criollos para cuestionar el sistema vigente y esbozar sus propios proyectos de reforma que en difundir ideas subversivas.

Respecto al clero, tanto secular como regular, de la archidiócesis, ha circulado ampliamente la afirmación de que fueron los principales instigadores de los indios en las rebeliones de Huánuco de 1812 y de

Cuzco de 1814-1815. Las opiniones de testigos de los sucesos junto a los informes recibidos por la Corona del clero fidelista avalan la realidad de esta afirmación. El arzobispo Las Heras en su informe del año 1823 señalaba que los religiosos eran los elementos más activos en divulgar el afecto a la independencia entre la población. De hecho, fueron los agustinos quienes lideraron la sublevación de indígenas más grande que se dio en el Perú desde la de Túpac Amaru. El autor intelectual principal de la rebelión de Huánuco fue fray Marcos Durán Martel, agustino y natural de la región, denominado «el capitán de los alzados indios y mestizos». La participación de mercedarios y franciscanos en la revolución de Cuzco dos años después movió a la Real Audiencia de Cuzco a sugerir una drástica reducción del número de frailes.

En realidad, la diversidad de órdenes religiosas existentes en el antiguo virreinato español, junto al alto número de religiosos, estimado en 1891 por el virrey Gil en 1792 [47], parecía excesiva para el propio gobierno en el marco del Perú de la década de 1820. Más aún si tenemos en cuenta que los frailes habían sido reemplazados en las doctrinas por el clero secular, con motivo del real decreto del año 1753, y tenían grandes dificultades a la hora de desarrollar nuevas actividades en el área metropolitana de Lima, saturada ya por el clero diocesano. El alto número de diocesanos, unos 1.818 según la fuente citada, hizo posible que Perú dispusiera de algo más de 3.000 eclesiásticos hacia 1820 para atender las necesidades de una población algo superior a los dos millones.

Con todo, y la participación de muchos curas como capellanes, propagandistas y soldados en las rebeliones mencionadas, las investigaciones documentadas más recientes subrayan el alzamiento en armas por parte del mismo clero contra el gobierno patriota y la necesidad que existía de que los sacerdotes utilizasen el púlpito para el sostenimiento de la independencia:

> En un pueblo religioso por carácter y por educación nada tiene más influjo que la voz de los ministros del altar. Penetrado en esta verdad S. E. el Presidente de la República se ha servido ordenar disponga V.

[47] R. Vargas Ugarte, *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*, Lima, 1938, p. 370.

> S. que los sacerdotes persuadan a los fieles en el púlpito y por cuantos medios estén a su alcance la justicia de nuestra causa y la necesidad que hay de que todos [...] hagan los sacrificios que les sean posibles para terminar en una vez la guerra y restituir a estos países la paz, la tranquilidad y la abundancia. S. E. espera de V. E. y de todos los eclesiásticos del Perú ejerciten su patriotismo y su celo trabajando, por la justicia que es una de las obras más gratas a Dios [48].

Textos similares a éste se repiten y, aunque no nos permiten hablar de una igual división de posturas entre el clero partidario o contrario a los proyectos independentistas, sí sirven para sostener la idea de que la división de afectos hacia una u otra causa por parte de los sacerdotes fue una constante, incluso años después de declarada la independencia.

Al igual que las rebeliones anteriores al año 1814 fracasaron al romperse la alianza entre las distintas clases y razas, la revolución de Cuzco sucumbió ante la falta de apoyo de los ciudadanos principales a la causa del cacique indígena Mateo García Pumacahua, caudillo nominal de la revolución.

Si la conspiración triunfó inicialmente, fue porque un grupo de criollos consiguió atraer a su causa a los indios, disfrazando sus ambiciones separatistas con un fidelismo ambiguo por meras razones propagandistas. El carácter indigenista de la rebelión fue en realidad más formal que real, pues aparte de usar la figura de Pumacahua y cierta simbología incaica, el movimiento carecía de un programa de reivindicaciones y cambio social.

La Iglesia cuzqueña que representaba a dos grupos aliados legitimó la unión, ofreciendo una justificación moral e intelectual de la causa. Un año después de la derrota de los revolucionarios (marzo de 1815), la Real Audiencia de Cuzco acusó al clero y en particular al obispo de la diócesis, Pérez Armendáriz, de su participación decisiva en la misma [49]. La postura del prelado criollo se explica si tenemos en

[48] «Carta del Ministro de Estado y Relaciones Exteriores al Gobernador Eclesiástico del Arzobispado de Lima, Francisco Javier Echagüe», fechada en Lima el 10 de abril de 1823. Publicada por P. García Jordán, *Boletín Americanista*, Barcelona, n.° 32, p. 145.

[49] Véase M. J. Aparicio Vega, *El clero patriota en la revolución de 1814*, Cuzco, 1974, pp. 228-266.

cuenta que tenía vínculos estrechos con los conspiradores y pertenecía a su grupo social. Además, había promovido las ideas ilustradas desde el rectorado de la Universidad de San Antonio Abad, ideas que los curas subversivos reflejaban en sus arengas y proclamas. Dada su avanzada edad y alto ministerio, la Corona no pudo deponerlo, aunque trató de sustituirlo por un gobernador eclesiástico realista. Su muerte en 1819 silenció la voz del único obispo peruano que apoyó la lucha por la independencia.

El aporte humano de la Iglesia a la emancipación del Perú se vio complementado por el aporte económico. La riqueza de la Iglesia peruana en los años previos a la independencia, a pesar de la pérdida de las posesiones de los jesuitas, era muy notoria. Carlos Pereyra calcula que el ingreso anual neto de la Iglesia en el momento previo a la independencia era de unos 2.294.000 pesos, y añade que de los 3.941 edificios existentes en Lima, 1.135 pertenecían al clero, mayoritariamente al clero diocesano, ya que las órdenes religiosas sólo disponían de 157 [50].

Económicamente, la independencia significó una gran pérdida para la Iglesia. Aunque el estado actual de la investigación no permite ofrecer una visión completa del aporte económico de esta institución a la emancipación, algunos textos revelan que el clero realista contribuyó voluntariamente a la causa de Fernando VII enviando joyas y plata a la Península y, en el extremo opuesto, avituallamiento a los ejércitos revolucionarios. Vargas Ugarte estimó que, sólo en el norte, la Iglesia había contribuido a la causa patriótica hasta 1824 con más de medio millón de pesos.

El patriotismo del clero criollo cobra un relieve especial si tenemos en cuenta que, a causa de las disposiciones dictadas por los diversos gobiernos en el período independentista, perdió la mayor parte de sus bienes, el servicio personal de los indios y consecuentemente una de sus fuentes principales de ingreso. El cierre del Real Convictorio de San Carlos ejemplifica esta cuestión. Afectado por una de las medidas liberales de las Cortes de Cádiz, la abolición del tributo de indígenas, se vio obligado a cerrar sus puertas en 1817 por falta de ingresos.

[50] C. Pereyra, *Historia de la América Española: Perú y Bolivia*, VII, Madrid, 1925, p. 327.

Entre 1814 y 1820, el espíritu de resistencia de los criollos pareció prácticamente extinguido y sólo el desembarco del general San Martín, al sur de Lima, modificó la situación. Pero, en esta ocasión, el teatro de operaciones se desplazó a la costa y a la sierra central.

La independencia de Perú fue el resultado de la convergencia de dos movimientos revolucionarios, iniciados desde el sur y desde el norte por dos hombres —San Martín y Bolívar—, con similares objetivos políticos: la ruptura definitiva con la metrópoli. El libertador argentino, consciente del ambiente político conservador existente en la clase criolla y de la hostilidad que su plan podía provocar, tomó el tiempo necesario, casi un año, hasta vencer las reservas mentales de los criollos dudosos y convencerlos de sus planes monárquicos, bajo la regencia de un príncipe europeo.

Ante el cambio de clima político, las fuerzas realistas se retiraron de Lima facilitando la entrada de San Martín en la ciudad, quien proclamó la independencia del Perú en un acto público el 28 de julio de 1821. Entre las primeras firmas del Acta de Independencia figura la del arzobispo Bartolomé de las Heras, y parece ser que una tercera parte de los firmantes fueron eclesiásticos, principalmente religiosos.

Ambos líderes se mostraron respetuosos con la Iglesia y procuraron cultivar la buena opinión del clero, sabiendo que la legitimación religiosa sería un factor esencial para la causa patriótica. San Martín se apoyó en la Iglesia, previa «purificación» de sus miembros, para propagar las ideas independentistas. La instalación de la Junta Eclesiástica de Purificación en septiembre de 1821, organismo encargado de calificar la «idoneidad cívica» del clero, dejó acéfala a la Iglesia peruana y sin oficio a los sacerdotes peninsulares. Las Heras se vio obligado a abandonar la archidiócesis como resultado de su postura ambigua, en el mismo mes de septiembre, e igual suerte corrieron los obispos de Trujillo y Huamanga. La diócesis de Mainas había sido abandonada por fray Hipólito Sánchez Rangel meses antes, y el obispo criollo de Cuzco dejó su diócesis en 1826 por motivos de salud. Sólo un prelado, el arequipeño José Sebastian Goyeneche, se mantuvo firme en medio de todas las crisis, resistiendo incluso los proyectos de Bolívar para destituirlo [51].

[51] Una obra clásica sobre el tema en la que aparece clara la filiación realista de la mayoría de los obispos en el período de las guerras independentistas es R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, Buenos Aires, 1945.

Después de la entrevista de Guayaquil (julio de 1822), San Martín cedió el gobierno del Perú al Libertador y antes de retirarse convocó el primer Congreso constituyente del país. Bolívar introdujo algunas reformas en el seno de la Iglesia, tales como la confiscación de bienes de las órdenes religiosas más adictas a la causa realista, el sometimiento de los regulares a la jurisdicción de los obispos, el cierre de aquellos monasterios donde residieran menos de ocho frailes, etc.

La reacción anti-Bolívar brotó pacíficamente cuando el dictador abandonó el Perú reclamado por los acontecimientos en Gran Colombia. Ni política ni religiosamente, los peruanos se habían identificado con los planes bolivarianos. La reunión de una nueva Asamblea constituyente, bajo la presidencia de un notable canónigo llamado Luna Pizarro, puso de manifiesto que el clero junto a otros delegados laicos formaban el ala más avanzada ideológicamente. Los datos aportados por Jorge Basadre confirman que de todos los delegados y suplentes entre 1822 y 1825, 26 eran sacerdotes, 28 abogados y los demás comerciantes, profesionales, propietarios, militares y empleados [52].

La mayoría de los eclesiásticos peruanos hacia 1820 eran criollos, de clase media, con similar educación a la de los abogados encargados de la administración del Estado. Es decir, una educación ilustrada que en poco tiempo adoptó los principios liberales y favoreció el proyecto de ley más revolucionario de la Constitución: la libertad de cultos. La opinión mayoritaria del Congreso fue contraria a la propuesta y finalmente los delegados decretaron que, en el Perú: «La Religión es la Católica, apostólica, romana, con exclusión de cualquier otra».

La primacía de la religión católica fue así consagrada en los inicios de la nueva república, y el clero asumía un papel protagónico en la elaboración de sus bases jurídicas. La Iglesia peruana salía de la independencia con un prestigio difícil de ensombrecer, bien organizada y con un equipo humano intelectualmente preparado.

Las reformas solicitadas por el clero criollo a partir de entonces frustraron los primeros intentos de contacto establecidos con Roma por el gobernador eclesiástico de la archidiócesis, Francisco Javier Echagüe, en 1821, 1825 y 1828. Tales reformas pretendían moldear el derecho canónico a las circunstancias americanas. Solicitaban la vuelta a la Igle-

[52] J. Basadre, *Historia de la República del Perú, 1822-1933,* I, Lima, 1968, pp. 15-16.

sia primitiva, más pobre o menos pomposa en su ritual; el aumento de poder y prestigio del obispo correlativo a la disminución del poder disciplinar del papa; la reforma de la curia romana; la relajación del celibato para un sector del clero, y una minoría radical reclamaba la libertad de conciencia.

Aparentemente, en opinión de Antonine Tibesar, Roma no prestó oido a estas demandas, pero comenzó a ejercer control sobre el clero peruano con el fin de romanizarlo [53]. El primer contacto que estableció con la Iglesia peruana fue a través del insobornable obispo de Arequipa, José Sebastián Goyeneche, en diciembre de 1827. A continuación, confirmó en un tiempo récord al canónigo, Jorge Benavente, en la sede arzobispal de Lima, creyéndole ultramontano política y doctrinalmente por su amistad con Las Heras y Goyeneche. Sin duda, el mejor instrumento de control que Roma tuvo en sus manos fue la nominación o confirmación de obispos. Ocasionalmente no lograba nombrar a su favorito, pero nunca admitía al no deseado.

Las reformas introducidas en el antiguo seminario de Santo Toribio de Lima, en 1847, y en el remodelado Convictorio de San Carlos, inspiradas por Roma, convirtieron a ambos centros en fuente principal de clérigos ultramontanos, fieles cumplidores de los dictados romanos.

La llegada de franciscanos españoles a Perú en 1837, a petición del arzobispo de Lima, procedentes de Italia, donde habían encontrado refugio después del decreto de supresión de todas las órdenes religiosas dictado por el gabinete liberal de Madrid, reforzó la ortodoxia del clero nativo.

El objetivo de todas estas reformas y cambios, modificar la mente del clero criollo, se logró. La antigua alianza de los miembros de la Iglesia con los equipos de gobierno del Estado se rompió. La ruptura se hizo bien patente con motivo de la nueva Constitución sancionada por el ejecutivo en 1855-1856, pero esto pertenece a un nuevo período de las relaciones Iglesia-Estado, bajo la presidencia del general Ramón Castilla.

La independencia del Alto Perú, hoy Bolivia, se fraguó al compás de la independencia del Perú, fruto de las victorias de Junín y Ayacu-

[53] A. Tibesar, «The Peruvian Church at the time of Independence, in the light of Vatican II», *The Americas,* 26, abril, 1970.

cho contra el ejército español en 1824. Las seis provincias del Alto Perú, reunidas hasta entonces bajo la presidencia y audiencia de Charcas, contaban con un millón de habitantes y cerca de dos millones de pesos de rentas públicas para el gobierno.

Antes de acceder a la independencia y de constituirse como república libre y soberana, la región sufrió distintas invasiones por parte de las tropas auxiliares de Buenos Aires y varios levantamientos de signo autonomista liderados por criollos, que fracasaron rotundamente ante la asunción del mando de todo el Alto Perú por parte del virrey de Lima, Abascal, y por el apoyo prestado por la jerarquía eclesiástica charqueña al comandante realista José Goyeneche, quien logró suprimir las tendencias separatistas internas.

Las rebeliones de Chuquisaca (25 de mayo de 1809), La Paz (16 de julio de 1809) y Santa Cruz (24 de septiembre de 1810) pusieron de manifiesto los deseos autonomistas de una población dependiente de una autoridad, ejercida desde Buenos Aires, demasiado lejana para ser efectiva. La revolución argentina de mayo de 1910 posibilitó al Alto Perú adherirse a la causa independentista, pero las autoridades de la audiencia de Charcas interpretaron el reconocimiento de la Junta de Buenos Aires como deslealtad al monarca español y optaron por volver los ojos a la máxima autoridad de Lima, ofreciendo a su virrey el mando supremo.

La noticia de la aceptación de la jefatura por parte de Abascal fue utilizada por el arzobispo de la Iglesia charqueña, el prelado catalán Benet María Moixó i Francoli (1763-1816), para inculcar al pueblo la fidelidad debida a la monarquía:

> El asunto principal de la presente carta y de todas las demás que publicaremos, particularmente en estos tiempos calamitosos, no es ni será otro que exhortaros a manteneros firmes en las sabias máximas que dictan el Evangelio y la razón; a seguir sin torcer las huellas de vuestros mayores: a acreditar que sois dignos hijos de la madre patria, esto es de la monarquía española que a costa de tantos sudores y trabajos plantó la Cruz de Jesucristo en las riberas del Orinoco, del Marañón y del Río de la Plata, de la monarquía española de quien tantos beneficios ha recibido la América del Sur [54].

[54] R. Vargas Ugarte, *Tres figuras señeras del episcopado americano*, Lima, 1966, p. 85.

Los argumentos eclesiásticos para persuadir la sumisión a la autoridad contaban con el respaldo de una larga tradición en la que habían intervenido factores de larga, media y corta duración tales como la profunda polarización de la Iglesia en favor de las monarquías, la disciplina que imponía a la Iglesia indiana el ejercicio del patronato y el prestigio del regalismo durante el último medio siglo colonial.

La figura de Moixó ejemplifica las dificultades de un fidelista convencido para sostener, en medio de circunstancias adversas, el régimen hispánico en América. Considerando que el regalismo era el marco de referencias dogmáticas más prestigiado entre los eclesiásticos, la adhesión al proyecto autonomista conllevaba un divorcio entre el discurso político y el discurso teológico difícil de superar para el sector patriota de la Iglesia en Charcas.

Cuando se producen las explosiones rebeldes de Chuquisaca y La Paz (mayo-julio de 1809) que inauguran en este confín del continente el comienzo de la guerra de Independencia, la Iglesia charqueña contaba con tres prelados, responsables de las diócesis de Chuquisaca, La Paz y Santa Cruz de la Sierra, representantes todas ellas de un sistema que tenía los días contados. El flujo y reflujo de las guerras en el Alto Perú complicó su línea de conducta, teniendo que alternar las sinceras demostraciones de fidelidad monárquica con el simulado acatamiento a los victoriosos patriotas de cada momento.

Ejemplo vivo de esta actitud fue el arzobispo Moixó, quien ante la invasión por el primer ejército argentino del Alto Perú se vió forzado como máxima autoridad religiosa de Chuquisaca a firmar el acta de adhesión a la Junta de Buenos Aires en noviembre de 1810. Unas semanas después enviaba al representante de la Junta, Juan José Castelli, un donativo de 6.000 pesos para el ejército auxiliar del Perú. Tuvo que transigir con las medidas dictadas por éste sobre el gobierno de los regulares, que les sometía a la jurisdicción episcopal y ordinaria y les impedía comunicarse con sus respectivos provinciales, residentes en Lima o el Cuzco.

El triunfo de las armas en la victoria de Huaqui posibilitó la entrada de las tropas peruanas comandadas por el realista Goyeneche, quien contó con la prudencia y actividad del prelado para tornar a la población a la debida sumisión. El 19 de octubre de 1811, obedeciendo una provisión de la audiencia de Charcas, se dirigía a los eclesiásticos de su vasta diócesis recomendándoles que no se cansasen de ex-

hortar a todos y aconsejar la sumisión y obediencia a las potestades legítimas.

La revolución de Cuzco del año 1814 facilitó una nueva invasión del territorio altoperuano y en esta ocasión, mayo de 1815, Moixó fue víctima del dominio pasajero de los insurgentes, siendo desterrado por el general Rondeau a Salta, donde falleció un año después.

Los diversos cargos acumulados contra él por la historiografía liberal, acusándole de complicidad en favor de la princesa Carlota, de traición al gobierno patriota y de antiamericano, son desmentidos por Rubén Vargas Ugarte, quien conforme a la documentación de la época ha reconstruido la actuación de este prelado realista atrapado por la fuerza avasalladora de los acontecimientos revolucionarios e incapaz de armonizar ciertas tesis patrióticas con las tesis regalistas.

Sin duda, más definida fue la actuación del obispo de La Paz, Remigio de la Santa, expulsado de su sede por la Junta revolucionaria que se creó en julio de 1809. Haciendo uso de sus atribuciones, fulminó excomuniones contra los patriotas, llegando incluso a organizar un ejército contrainsurgente comandado por clérigos que se disolvió en pocos meses. Acusado de provocar la dispersión del pueblo por su carácter negativo y feroz, se vio obligado a defenderse ante la audiencia de Charcas antes de regresar a la sede paceña. La inflexibilidad de sus convicciones le impidió encontrar vías de comunicación con los patriotas. Ejemplo claro de prelado-político, renunció formalmente a su diócesis en 1814 cuando entendió el fracaso de su gestión político-religiosa.

Su sucesor en la sede, fray Antonio Sánchez Matas, último representante del sistema patronal, fue un claro exponente de la ideología realista. Consagrado en Lima (1 de octubre de 1820), llegó a su destino un año después, en un momento muy favorable a los patriotas. Su origen chapetón unido al desconocimiento de las cosas americanas imprimió a sus cartas pastorales un sello de españolismo que se evidencia en la capitalización que hace para la causa monárquica de los valores religiosos:

> ¿Qué centro de reunión más sólido, más sano y más interesado a favor nuestro que la Nación Española, a quien debemos que se hayan disipado las tinieblas del paganismo de nuestro suelo y se hayan construido tantas Iglesias sobre las ruinas de la idolatría? [...] La na-

> ción española ha sido nuestra madre, nuestra nutriz y nuestra maestra; a ella debemos nuestra creencia, nuestra civilización, y aun los progresos en las artes [55].

El lenguaje de este prelado evidencia elocuentemente la instrumentalización teológica por parte de la ideología realista.

Una línea de actuación intermedia entre el radicalismo del prelado realista y del eclesiástico patriota convencido fue la seguida por el clérigo charqueño, Matías Terrazas, de amplia formación ilustrada, desde el cargo de gobernador eclesiástico, que ejerció tras la vacante de Moixó. Gabriel René Moreno lo tilda de versátil en sus compromisos políticos, porque aceptó el nuevo régimen de buena gana y secundó las insinuaciones de Sucre imponiendo a su clero la obligación de difundir las ventajas del sistema de gobierno patriota frente a los males de la anarquía.

Sus protestas contra el decreto de Bolívar (11 de diciembre de 1825) que secularizaba los bienes de las cofradías, capellanías y obras pías no fueron oídas. Pero no supo oponerse al proyecto de ley que exclaustraba a los frailes, al nuevo arancel preparado por el gobierno ni al proyecto constitucional que admitía el principio de la tolerancia religiosa [56].

No faltaron eclesiásticos patriotas, tales como el cura José Medina, líder del levantamiento de La Paz, o Muñecas, clérigo montonero que tuvo en jaque a las autoridades realistas. La gama de posiciones existentes entre los eclesiásticos de Charcas en el momento de las guerras de independencia no permite emitir un juicio genérico respecto a cuál fue la militancia de este clero.

Quienes defienden la militancia patriótica aduciendo casos, más o menos numerosos, de clérigos patriotas, silencian la militancia realista, que también la hubo. Habrá que esperar a que aparezcan estudios que analicen la conducta política del clero charqueño entre 1809 y 1825 para poder ofrecer un cuadro más completo de la actuación de esta Iglesia en las guerras de independencia. No obstante, no cabe duda de que la alta jerarquía, nombrada desde Madrid, fue afecta a Fernando

[55] A. Sánchez Matas, *Carta pastoral que sobre la verdad de la Religión de Nuestro Señor Jesucristo y precepto de la caridad con el prójimo que intima*, Lima, 1821, p. 51.

[56] G. R. Moreno, *Ultimos días coloniales en el Alto Perú*, La Paz, 1970, p. 82.

VII. El sistema patronal español todavía alcanzó a realizar en la segunda etapa de la guerra nuevas provisiones para la sede paceña y la de Santa Cruz de la Sierra. La política de Bolívar respecto a los prelados presentados por el rey que mostraban una clara simpatía por la causa absolutista fue inflexible: debían embarcarse para España, asignándoles en algunos casos los fondos públicos necesarios.

Llama la atención en la historia de Bolivia que ni antes ni después de la independencia surgiera el deseo de modificar el *status* político de la Iglesia católica. Sin embargo, el proyecto de constitución redactado por Bolívar a petición de la Asamblea del Alto Perú es uno de los más progresistas, el más innovador, a mi juicio, en materia eclesiástica de los realizados en la época.

El propio Bolívar en carta al general Francisco de Paula Santander fechada a finales del año 1825 afirmaba:

> A propósito, estoy haciendo una constitución muy fuerte y muy bien combinada para este país, sin violar ninguna de las tres unidades y revocando, desde la esclavitud abajo, todos los privilegios [...] En general, la constitución está muy bien trabada y el discurso que daré para probar su utilidad será muy fuerte. No dudo que será mejor que el otro de Angostura, pues ya no estoy en estado de transigir con nadie. Mi constitución será más liberal que la de Colombia, pero también más durable [57].

Es posiblemente ese estado de seguridad e intransigencia el que le incita a suprimir de su proyecto la confesionalidad religiosa del Estado, siguiendo los dictados de su propia conciencia, sin tener en cuenta que el 90 por ciento de la población del Alto Perú tenía componente indígena y seguía estando unida a las enseñanzas de la Iglesia católica.

Bolívar expuso su postura personal en el discurso a la Asamblea constituyente altoperuana con las siguientes palabras:

> Legisladores! Haré mención de un artículo que, según mi conciencia, he debido omitir. En una constitución política no debe prescribirse una profesión religiosa; porque según las mejores doctrinas sobre las

[57] S. Bolívar, A. S. E. el General F. de P. Santander. Chuquisaca, 27 de diciembre de 1825, *Obras Completas,* t. I, Cuba, 1947, pp. 1252-1254.

> leyes fundamentales, éstas son las garantías de los derechos políticos y civiles; y como la religión no toca a ninguno de estos derechos, ella es de naturaleza indefinible en el orden social y pertenece a la moral intelectual [...] Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos y de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos, mas este deber es moral, no político. ¿Cuáles son en este mundo los derechos del hombre hacia la Religión? Ellos están en el Cielo; allá el tribunal recompensa el mérito, y hace justicia según el código que ha dictado el Legislador. Siendo todo esto de jurisdicción divina, me parece a primera vista sacrílego y profano mezclar nuestras ordenanzas con los mandamientos del Señor [58].

Los constituyentes de 1826 no atendieron la propuesta de Bolívar por considerar que rompía la armoniosa relación secular existente entre la Iglesia y el Estado y añadieron al código boliviano el siguiente artículo:

> La religión Romana Católica Apostólica es la religión de la República con exclusión de los demás cultos públicos. El gobierno la protege y asegura su respeto, reconociendo el principio de que no hay poder humano sobre la conciencia.

La contradictoria frase final del artículo refleja el esfuerzo de los legisladores en satisfacer a Bolívar.

La Asamblea también estipuló en la nueva constitución que el presidente debía profesar la religión de la república, pero no modificó ninguna de las provisiones bolivarianas relativas al control nacional del patronato eclesiástico. El ejercicio de éste quedó prácticamente en manos del Senado, cámara encargada de elaborar los códigos y reglamentos eclesiásticos, y velar sobre los tribunales y el culto. Además debía proponer a la Cámara de censores tres listas (en terna) con los nombres de los arzobispos, obispos, dignidades y canónigos. En definitiva, se les concedía a los senadores las máximas atribuciones para regular el ejercicio del patronato y legislar en aquellas materias de carácter eclesiástico que tuviesen relación con el gobierno, así como el poder para

[58] *Ibid.*, pp. 1228-1229. Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia, Lima, 25 de mayo de 1826.

aprobar o desaprobar los decretos conciliares, bulas breves o cualquier rescripto pontificio. La Constitución concedió al presidente de la nación el poder de proponer a uno de los candidatos de las ternas para cubrir los beneficios a curatos y a vicarios en las provincias.

Es de señalar el acierto de los constituyentes bolivianos a la hora de establecer unas bases estables de acuerdo en la relación Iglesia-Estado, conformes con las demandas de la gran mayoría de la población. En contraste con los demás países del área, Bolivia ha sido la república donde la cuestión religiosa ha generado menos discusión política. Prueba de ello son los pequeños cambios que los artículos relativos a la religión católica han experimentado en las numerosas constituciones sancionadas hasta culminar en la Constitución de 1961.

Las guerras de independencia tomaron en Ecuador el aspecto de contrarrevolución religiosa. Vimos en otra parte cómo la primera revolución de Quito (1810-1812) se convirtió, bajo la dirección del obispo Cuero y del clero, en una guerra de religión en la que se combatió contra los realistas españoles y criollos por la verdadera fe.

Hacia 1800 el ambiente aristocrático de Quito se parecía a los círculos reformistas españoles de las Luces, excepto en las tendencias secularizadoras. Se trataba de una forma cristiana de las Luces representada por Eugenio Espejo, fundador de la Sociedad Patriótica de Amigos del País de Quito en 1791 y autor del paralelismo entre la Babilonia francesa del año II y la muy cristiana América [59].

Fue precisamente de la Sociedad de Amigos del País de donde surgió el proyecto de emancipación política, que estalló el 10 de agosto de 1809. La renuncia del obispo de Quito, Cuero y Caicedo, al cargo de vocal de la primera Junta insurgente, junto con la neutralidad del cabildo, invitan a pensar que la alta jerarquía no aprobaba decididamente la transformación política. Este primer grito de independencia no tuvo eco en Popayán ni en Guayaquil ni en Cuenca, ciudades que con Quito integraban la Audiencia; pero dio lugar a una feroz repre-

[59] Eugenio Espejo (1747-1795), médico de procedencia indígena, se educó en los centros culturales de jesuitas y dominicos, logrando un cúmulo de conocimientos que le permitió criticar las realidades de su tiempo. Oponía a la política del mundo la política cristiana. Soñaba hacer de la Ciudad una ciudad cristiana definida por la «fe pública», la «paz pública», la «felicidad pública». Autor de polémicas obras publicadas bajo el título, *Escritos de Espejo*, Quito, 1912-1921.

sión ordenada por el comandante Arredondo, bajo la autoridad del virrey de Lima, que modificó la situación original hasta el punto de hacer intervenir a la Iglesia y convertir la primitiva rebelión contra la metrópoli en una verdadera guerra en la que la dimensión religiosa fue primordial.

La aceptación por parte del prelado quiteño a participar como vocal nato y más tarde como presidente de la Junta Superior gubernativa, creada en enero de 1810, dependiente exclusivamente del Consejo Supremo de Regencia de España ha sido interpretada por Vargas Ugarte en los siguientes términos:

> Atribuirla a una tendencia subversiva o a ambición de mando, sería siempre en demasía y por lo mismo falso. Caicedo, como la mayor parte de los americanos que se dieron cuenta de la situación de estos países al sobrevenir la invasión napoleónica y el destronamiento de Fernando VII, pensó que no había otro medio de asegurar el dominio de estos territorios por el legítimo soberano y al mismo tiempo la paz y tranquilidad pública, que la constitución de un gobierno criollo con ascendiente sobre el pueblo y arraigo social. Además no veía el por qué se había de negar a la Junta de Quito lo que se otorgaba sin vacilación a la de Cádiz y la forma en que intervino el virrey Abascal, a raíz del primer levantamiento, los desmanes y atropellos cometidos por las tropas limeñas, mercenarias y allegadizas, lo confirmaron en su sentir y por eso se movió a aceptar la presidencia, la segunda vez habiéndola declinado en la primera [60].

En el trienio 1809-1812, el pueblo ecuatoriano fue testigo de la divergencia de criterio político entre los dos obispos que gobernaban las diócesis de Quito y de Cuenca, de la cual dependía a su vez Guayaquil.

El obispo de Quito, presidente de la Junta gubernativa, estimulaba a su clero a participar activamente en los enfrentamientos armados contra las ciudades insumisas a la autoridad de la Junta Suprema. No escatimaba condenas ni excomuniones, declarando suspendidos de su oficio y de su beneficio a todos los sacerdotes de ambos cleros, que difundieran ideas falsas, contrarias a la república cristiana.

[60] R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*, Lima, 1962, p.

El último año de la república cristiana fue de guerra religiosa, dirigida por el prelado de la diócesis, con la participación de un alto componente de eclesiásticos quiteños comprometidos. Las relaciones del procurador que investigó contra los insurgentes de 1812 subrayan que un tercio de los revolucionarios eran miembros del clero y que cerca de la mitad de la Iglesia de la audiencia de Quito había participado directamente en el movimiento [61].

Demélas y Saint Geours han señalado que en contra de la lectura tradicional de la revolución de Quito, como un episodio protagonizado por aristócratas, la acción política de la Iglesia quiteña puso remedio a la acefalia gubernamental y dio legitimidad a la insurrección. La primera Constitución republicana fue redactada por hombres de pluma que pertenecían mayoritariamente al clero. La carta fundamental del nuevo Estado, sancionada en enero de 1812, manifestaba el profundo sentido católido de sus redactores:

> La Religión Católica, como la han profesado nuestros padres, y como la profesa y enseña la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana, será la Religión del Estado de Quito, y de cada uno de sus habitantes, sin tolerarse otra ni permitirse la vecindad del que no profese la Religión Católica Romana,

pero no explicitaba las relaciones con el pontificado romano ni la solución práctica de los problemas religiosos.

El esbozo de constitución denominado *Pacto Solemne de Sociedad y Unión* que los constituyentes sancionaron en febrero de 1812 tuvo una vigencia muy breve. Cuatro meses más tarde, la entrada del general Toribio Montes, designado presidente y comisionado para restablecer el orden, en la ciudad de Guayaquil, inauguró una etapa de persecuciones, mal llamada de pacificación, que significó para la mayoría de los miembros patriotas del clero la pérdida de los empleos que ejercían, incluso en el orden educativo, y la prescripción de la vida civil.

La Iglesia quitense, en conjunto, dice Tobar Donoso

[61] En el documento del archivo citado por Demélas y Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: Religión y política en Ecuador 1780-1880*, ed. cit., p. 149, figuran con el calificativo de insurgentes 102 clérigos, con el de realistas 59 y con el de indiferentes 26.

> fue humillada por Montes cuando puso a órdenes del arrebatado realista que presidía la diócesis de Cuenca, Ilmo. señor Andrés Quintián y Ponte, a todos los que habían seguido la causa de la libertad [...] En los conventos entró la guerra más despiadada, porque el Pacificador dispuso que le pasasen lista de los religiosos patriotas [62].

Los movimientos patrióticos locales fueron prácticamente controlados a partir de entonces, y el gobierno de las diócesis quiteñas fue ejercido por eclesiásticos realistas que silenciaron la participación política del clero.

El movimiento separatista de Guayaquil (9 de octubre de 1820) inició la segunda fase de las guerras de independencia hasta culminar en las operaciones militares de 1821 y 1822, que dieron el triunfo a las tropas patriotas del general Sucre en las alturas del Pichincha el 24 de mayo de 1822.

El *Reglamento del Gobierno Provisorio* redactado por los miembros de la Junta autonomista de Guayaquil no muestra discrepancias con los que elaboraron las demás provincias de la nueva nacionalidad. Todo el país reconoció en sus diferentes leyes la tradición religiosa, base secular sobre la que se fundó el civismo nacional. A continuación se convocó el Congreso del Estado para que ratificase la adhesión a Colombia, hecho que se produjo en julio de 1822. Comenzó entonces la legislación de las autoridades civiles locales sobre materias canónicas (se anularon, por ejemplo, los derechos por dispensas matrimoniales) hasta llegar a la consagración legal de las ideas regalistas con la Ley de Patronato, aprobada el 28 de julio de 1824.

En virtud de esta ley, correspondía al Congreso decretar la erección de obispados, fijar sus límites, permitir la celebración de concilios y sínodos, la fundación de monasterios, la administración de los diezmos, etc; incluso a las autoridades administrativas de las provincias les competía el permiso para la erección de templos y capillas.

La opinión de Tobar Donoso sobre la mencionada ley nos da una idea de lo que esconde su articulado:

> La Ley de Patronato; sin embozo, o mejor dicho con maña diabólica, subordina todos los asuntos eclesiásticos al poder civil, establece la

[62] J. Tobar Donoso, *La Iglesia modeladora de la nacionalidad,* Quito, 1953, p. 276.

> preeminencia del Estado, restringe la libertad de la Iglesia a términos inconcebibles, la mutila en sus derechos más esenciales, desconoce las prerrogativas pontificias y hace depender aún las que acepta, del «placet gubernativo» [63].

La separación de Gran Colombia no significó la suspensión de la Ley de Patronato. El Estado independiente de Ecuador la sancionó en la Constitución de 1830 mediante precepto:

> Art. 7: La Religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado. El Gobierno, en ejercicio del Patronato, debe protegerla, con exclusión de cualquiera otra.

La intolerancia religiosa decretada por el precepto constitucional y la protección debida a la Iglesia católica tuvo como contrapartida su sumisión al Estado. Las legislaturas de 1832 y 1833 invadieron el campo de la Iglesia con disposiciones sobre la enseñanza de la religión y la formación del clero. Algunas de las constituciones posteriores eliminaron la fórmula «en ejercicio del patronato», pero de hecho tuvo aplicación hasta el Concordato de 1862.

La regularización jurídica de la Iglesia ecuatoriana no se produjo hasta dicha fecha debido a que siempre se ponía como condición indispensable la confirmación de las prerrogativas patronales al Estado. Es decir, que lo que se pretendía era legalizar y perpetuar el mismo estado de cosas.

Efecto de una equivocada concepción de las funciones del Estado frente a la Iglesia, la injerencia del gobierno en los asuntos eclesiásticos fue enorme y descendía de los asuntos de mayor trascendencia a detalles nimios. Así, por ejemplo, la legislatura de 1839 dictó una ley de reforma de regulares, dando facilidades para la secularización de los religiosos, al tiempo que expedía un nuevo arancel de derechos parroquiales.

Estas medidas, que tomadas por gobiernos liberales pueden interpretarse como persecutorias de la Iglesia, en el caso del Ecuador han sido valoradas como un exceso de celo por parte del poder civil de

[63] J. Tobar Donoso, *La Iglesia Ecuatoriana en el siglo* XIX, Quito, 1934, p. 110.

servir a la Iglesia sin tener un criterio claro respecto de los límites de su intervención. La fidelidad al catolicismo de los constituyentes ecuatorianos se manifiesta en el hecho de que todas las cartas políticas declaran a la religión católica como la única del Ecuador, e incluso algunas, como la Ley Fundamental de 1845, declaran inderogable e irreformable ese artículo constitucional, pretendiendo así darle mayor firmeza.

El intento de Vicente Rocafuerte, sucesor de Juan José Flores en la presidencia de la nación entre 1834-1838, de introducir ciertas reformas al código constitucional de 1830 apenas tuvo éxito. En su discurso a la convención del año 1835 señaló la necesidad de abolir la intolerancia religiosa, los fueros privilegiados del clero, el *status quo* de los establecimientos eclesiásticos y monásticos y el control de la educación por parte del clero; pero su prédica no fue escuchada y la Constitución de 1835 no modificó ninguna de las cláusulas religiosas establecidas. Fracasó igualmente su ensayo de introducir el protestantismo en el Ecuador.

Con la Constitución de 1843, diseñada por Flores durante su segundo mandato (1839-1845), se intentó consentir en la república el ejercicio privado de otros cultos además del católico y limitar el poder de la Iglesia, declarando a sus miembros incapaces para ser elegidos diputados. La negativa del clero a jurar la Constitución y la violenta oposición que despertó facilitaron a los liberales la toma del poder y dio al traste con el gobierno de Flores. Tuvieron que pasar 15 años antes de que la Iglesia ecuatoriana lograra estabilizarse bajo la dirección y mando del presidente Gabriel García Moreno, quien asumió el poder en 1860.

La Iglesia platense y chilena. Dos modelos de reacción frente al proceso revolucionario.

De todas las provincias de ultramar, las provincias de la Plata fueron las que lograron con mayor éxito mantener la independencia política respecto a la Corona española después del estallido revolucionario de 1810. En sus relaciones con la Iglesia, los gobernantes patriotas no intentaron inicialmente recortar sus privilegios ni menoscabar la elevada posición que había disfrutado bajo el dominio español. Ello se

debió básicamente a la prontitud con que el clero se solidarizó con el pueblo, lo cual le permitió representarlo y participar en la redacción de los distintos estatutos, reglamentos y constituciones que en los primeros 10 años de vida independiente dieron forma legal a la revolución.

La participación del clero en el cabildo abierto del 22 de mayo de 1810 y su actitud favorable a legalizar el derrocamiento del virrey e instalar un gobierno provisorio en representación de la soberanía popular revelan la espontánea manifestación de un largo proceso elaborado en la conciencia del clero nativo. Rómulo Carbia en su obra *La Revolución de Mayo y la Iglesia* intenta probar documentalmente que un núcleo del clero del Río de la Plata, a principios del siglo XIX, estaba ya psíquicamente preparado para la emancipación.

La orientación intelectual del clero parece ser el origen y punto de arranque de su actitud revolucionaria, especialmente en el claustro franciscano de Buenos Aires, donde un espíritu de amplitud científica lo dominaba todo. Fue el conocimiento de la doctrina del derecho natural y de la doctrina jesuítica acerca del origen del poder la que permitió al clero legitimar al nuevo gobierno afirmando que éste «se había fundado en toda razón y justicia y que él en nada se oponía a los principios de la religión y de la sana moral».

Esta formación superior a la común del medio junto a las condiciones marginales en que la clerecía tuvo que vivir en el Río de la Plata explican la afirmación de Carbia y de Cayetano Bruno, para quienes el clero nativo no se improvisó revolucionario:

> El clérigo que en 1810 se puso del lado de la Junta, gestó su actitud en un largo proceso mental, iniciado primariamente en la consideración egoísta pero humana del achatamiento en que lo colocaba su dificultoso ascenso, y robustecido luego por las ideas, diré científicas, que, en el fuero de la conciencia, justificaban la rebelión contra la metrópoli. Su concepto de la independencia, por eso, expuesto en la cátedra sagrada horas después del estallido emancipador fue claro y defendido con ahínco [64].

De los 26 sacerdotes participantes en la asamblea de mayo, 18 votaron a favor de la emancipación de las autoridades peninsulares. Sin

[64] R. Carbia, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Buenos Aires, 1945, p. 23.

embargo, la actitud contraria del obispo español Lué y Riega a la constitución de un nuevo gobierno generó una profunda crisis en sus relaciones con el cabildo eclesiástico que culminó un mes después. La junta inhabilitó al diocesano para el desempeño de sus atribuciones, privándole de su autoridad y desamparándole de la protección oficial.

La revolución tuvo consecuencias muy negativas en el clero regular. Amparados en el carácter de patriotas, los frailes buscaron el respaldo de la junta, reclamando contra lo que llamaban injusticias de los superiores. El desacuerdo entre los conventuales permitió a la junta ejercer un hondo regalismo sobre los monasterios, constituyéndose en árbitro supremo de los enfrentamientos y llegando a suspender las disposiciones dadas por los provinciales.

El por qué de la intervención del gobierno en los capítulos de las órdenes monásticas lo aclara la nota oficial del 7 de noviembre de 1816, pasada al provisor del obispado doctor Zavaleta, en la que el director supremo le dice que ello responde a que

> los prelados regulares influyen en las opiniones de los pueblos, así por su carácter como porque en muchos momentos de grave interés para la patria son convocadas entre las corporaciones del estado a intervenir en los negocios públicos [65].

Podría deducirse por lo que hasta aquí se ha dicho que la clerecía platense fue favorable en conjunto al pronunciamiento de mayo y a las directrices dadas por el nuevo gobierno. Hubo voces discordantes. Las suspensiones que se produjeron, a finales del año 1816, de los eclesiásticos americanos disconformes con el sistema de libertades imperantes o indiferentes prueban la existencia de una oposición, aunque minoritaria, en el interior de la Iglesia.

Posteriormente y con la intención de evitar más desobediencias, el director supremo, por decreto del 18 de mayo de 1818, resolvió que todos los eclesiásticos regulares y seculares españoles y europeos que no hubiesen obtenido carta de ciudadanía, abandonasen el territorio del país y se trasladaran a Europa en el plazo de dos meses. El cabildo eclesiástico de Buenos Aires, acatando el decreto gubernamental, inti-

[65] *Ibid.*, p. 44.

mó la salida del país a 17 cléricos y 32 religiosos. Es de subrayar el apoyo decidido que este cuerpo eclesiástico prestó a la obra revolucionaria, cooperando incluso pecuniariamente al sostenimiento de los ejércitos libertadores.

La instalación en Buenos Aires el 3l de enero de 1813 de la Asamblea General constituyente marca el inicio de la sanción de una serie de medidas secularizantes y la extinción de la representación jerárquica. La mayoría de las reformas eclesiásticas aprobadas por la Asamblea del año 1813 fueron obra de clérigos actuantes en su ministerio sacerdotal. Destaca la actuación de José Valentín Gómez, secretario electo y de fray Cayetano Rodríguez, redactor de la asamblea.

El primer paso y más trascendental acordado por los constituyentes en materia eclesiástica fue el decreto de 4 de junio de 1813 por el que se declaraba la total independencia del Estado de las provincias del Río de la Plata, de toda autoridad eclesiástica que existiera fuera de su territorio, constituida por nombramiento o presentación real. La medida no afectaba a las relaciones con la sede romana, pero en tanto durase la incomunicación con ésta, teniendo en cuenta el curso de los acontecimientos, los obispos reasumirían y usarían sus primitivas facultades ordinarias. El decreto conllevó la creación anticanónica de una Comisaría General de Regulares que reemplazó a las autoridades españolas, con el beneplácito de los provinciales de las diversos órdenes que pasaron a depender de su autoridad. La Comisaría fue suprimida el 12 de octubre de 1816 por el Congreso de Tucumán en vista de la nulidad de sus actos y del daño moral y material que su actuación había causado en los claustros.

Cayetano Bruno apunta la notable identidad de la política liberal de los constituyentes de Cádiz y la de los diputados de la Asamblea de 1813, sobre todo en la tendencia regalista a someter bajo su imperio a las autoridades eclesiásticas, llegándose a desconocer la del mismo pontífice en asuntos que fueran de su jurisdicción.

El regalismo se hizo patente en el estatuto del 27 de febrero de 1813, el cual estableció como una de las funciones del poder ejecutivo la de presentar a los obispos y prebendos de todas las iglesias del Estado, afirmando con ello la existencia de un nuevo patrono. Un paso más se dio al declarar extinguida la autoridad del tribunal de la Inquisición instalado en Lima y limitar las posibilidades de profesar a los regulares de ambos sexos antes de los 30 años. La Asamblea, en este

caso, no logró trasplantar la ley española de marzo de 1813 que reglamentó la vida conventual, pero hizo el primer ensayo.

La intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia se manifestó además en la secularización de los bienes pertenecientes a los establecimientos hospitalarios, a cargo de los betlemitas, y en el reglamento del 18 de agosto que reguló la distribución de los diezmos del obispado de Buenos Aires.

Aunque las reformas apuntadas afectaron profundamente a la organización canónica de la Iglesia, no despertaron rechazo u oposición. Obra en general de clérigos, reveló la existencia en el acervo intelectual de la época de ideas avanzadas en el campo religioso y de un espíritu contrario a la vida conventual. Su trascendencia no fue captada por sus protagonistas: se daba el primer paso hacia la independencia de la Iglesia y de los religiosos de toda autoridad no residente en el territorio y se preparaba la polémica reforma de Rivadavia.

A diferencia de otras repúblicas, el pueblo platense no tuvo prisa en declarar la independencia. Elegidos los diputados por las distintas provincias, el Congreso de Tucumán abrió sus sesiones y cumplió con la firma del Acta de Independencia el 9 de julio de 1816. Once de los 29 congresistas fueron sacerdotes, tres de los cuales serían elevados al episcopado por la Santa Sede. La obligación de jurar la independencia, decretada por el Congreso, forzó al obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, a abandonar su sede a fines de 1816 por no estar de acuerdo con la decisión del Congreso.

Con la proclamación de la independencia en 1816, la vinculación de la Iglesia argentina con la española quedó definitivamente rota. Aunque en el orden legal ese vínculo se había roto en la Asamblea del año 1813, en el orden interno la ruptura se produjo a partir de 1816, cuando el provisor Acheaga modificó la liturgia de acuerdo con el nuevo estado del país y falleció el último representante de la jerarquía eclesiástica de La Plata, monseñor Videla del Pino, obispo de Salta.

A partir de entonces, el gobierno de las tres sedes vacantes en el territorio fue ejercido por sucesivos vicarios, elegidos por sus respectivos cabildos, con el visto bueno de las autoridades civiles. El problema de la incomunicación con Roma fue resuelto por el gobierno mediante el recurso a la epiquella, concepto jurídico formulado por el Congreso de 1819 que permitía al poder ejecutivo intervenir en los negocios eclesiásticos que hubieran requerido el recurso de Roma. La epiquella

afianzó la tradición borbónica respecto a la participación del Estado en la provisión de los cargos eclesiásticos y a la administración de sus bienes.

En realidad, la cuestión de la provisión de los cargos eclesiásticos formó parte de una problemática más amplia: determinar cuál era la naturaleza y el uso legítimo del patronato. La duda que se planteó la Junta provisoria de 1810 respecto a si el patronato era privativo de los monarcas españoles o afectaba a la soberanía de la nación fue liquidada mediante la consulta realizada a los doctores Gregorio Funes y Juan Luis Aguirre, quienes llegaron a la conclusión que el patronato no era regalía afecta a la persona de los reyes, sino a la soberanía, de donde se desprendía que residía en el nuevo gobierno.

Con el fin de establecer un principio legal que legitimase su ejercicio, se dejó constancia de ello en los estatutos, reglamentos y constituciones que se fueron dictando para el país. Así, por ejemplo, el artículo 9 del reglamento de la Junta estableció que: «los asuntos de patronato se dirigirán a la Junta en los mismos términos que a los señores virreyes»; en el estatuto dado al supremo poder ejecutivo por la Asamblea del año 1813, se determinó que sería de su incumbencia «presentar a los obispos y prebendas de todas las iglesias del Estado»; y en la Constitución unitaria de 1819, artículo 86, se llegó a determinar que el director supremo «nombrase» a los obispos a propuesta del Senado. La regulación definitiva de los principios básicos del patronato nacional no tuvo lugar hasta 1834, con motivo de la restauración de la jerarquía eclesiástica en la diócesis de Buenos Aires, como veremos más adelante.

Lo que los argentinos llaman la reforma se produjo durante el gobierno del general Martín Rodríguez y bajo el ministerio de Bernardino Rivadavia. Desligados los regulares del Río de la Plata de sus superiores peninsulares y sometidos los conventos a la política gubernativa, en poco tiempo se observó la relajación de la disciplina, la subversión del orden jerárquico y la anarquía de la vida común. Esta situación hizo aconsejable y necesario instrumentalizar una serie de medidas para corregir el ambiente eclesiástico. Todo lo concerniente a la organización de la Iglesia sufrió, a partir de entonces, la influencia del más exagerado regalismo, hasta el punto de creerse el Estado con derecho a gobernar a la Iglesia, como si ésta fuera un organismo de la administración general.

La reforma eclesiástica llevada a cabo por Rivadavia y los clérigos que coadyuvaron a su obra ha tenido, al menos, dos lecturas contrapuestas por parte de la historiografía especializada. Para un sector, representado por los autores citados Carbia y Bruno, la reforma fue consecuencia de un regalismo rotundo, desplegado sin miramiento, con un propósito bien definido y una orientación bien clara. Si se fue demasiado lejos, ello se debió a un error en el criterio de interpretar las regalías y en la forma de aplicarlas.

Frente a esta versión, otro sector historiográfico ha señalado el carácter volteriano e irreligioso de la reforma y el papel de las sectas y de la masonería en ella. José María Rosa dice a propósito de Rivadavia:

> Lo ayudó la masonería. Se discute si perteneció a ella, pues no figuraba en las logias argentinas; pero algunos suponen que había ingresado en Londres. Lo cierto es que fue designado con aprobación de la masonería y gobernó rodeado de masones [66].

Esta acusación, junto a su negativa a comunicarse con Roma y la reforma anticanónica que proyectó de la Iglesia, fundamentan la interpretación de ésta como el intento más serio de Iglesia nacional, producido en los comienzos de la historia independiente de Argentina.

En mi opinión, la reforma de Rivadavia fue una imitación servil de la española de 1820, sin conocimiento de la realidad a la que iba destinada, producto del ambiente que llevó a sus extremos el regalismo borbónico del siglo XVIII, al que se sumó la corriente liberal de la época. El impacto de la obra del sacerdote Juan Antonio Llorente, *Discursos sobre una constitución religiosa, considerada como parte de la civil nación,* quintaesencia del regalismo, considerado el libro que más influyó en la gestación de la reforma, evidencia la amplia difusión de ideas febronianas y regalistas que existía en los círculos ministeriales, en la sala de representantes y en la prensa periódica.

Conviene señalar que los principales colaboradores del ministro reformista fueron sacerdotes pertenecientes al alto clero. Destacan las figuras del deán de la catedral de Buenos Aires, Diego Estanislao Zavaleta, presidente de la comisión que estudió el proyecto de reforma;

[66] J. M. Rosa, *Historia argentina,* t. III, *La independencia,* Buenos Aires, 1967, p. 125.

José Valentín Gómez, provisor en dos ocasiones del obispado de Buenos Aires; el deán Gregorio Funes, propagandista de las ideas anticonventuales de Rivadavia en la prensa oficialista y Juan Manuel Fernández de Agüero, primer catedrático en el Colegio de la Unión entre 1823 y 1827.

Antes de que la Ley de Reforma del Clero fuera sancionada el 21 de diciembre de 1822, se aprobaron diversas medidas que pusieron de relieve la decisión del gobierno de intervenir en los asuntos eclesiásticos. Por decreto del 28 de noviembre de 1821 se dio el primer paso, prohibiendo el ingreso a la provincia de todo eclesiástico que previamente no hubiese obtenido el *placet* del gobierno. Días más tarde, desavenencias surgidas en el capítulo de los mercedarios justificó la resolución de declarar la independencia absoluta de las casas mercedarias, quedando cada convento bajo la autoridad del superior, dependientes en lo espiritual de quien hiciese las veces de obispo y bajo la protección del gobierno. En febrero de 1822 dicho decreto se hizo extensivo a los franciscanos y, desde el 1 de junio, a todas las casas regulares. Uno de los objetivos del proyecto de ley del gobierno fue deshacer todo vestigio de disciplina regular, finalidad que no estaba en el ánimo de la Comisión de Legislación, a la cual la Junta de representantes sometió el proyecto en cuestión. El dictamen elaborado por aquélla afirmaba que la supresión podía ser legal, pues la sala tenía el poder necesario para efectuarla; pero resultaba inconveniente, ya que lo que se perseguía con la reforma no era la destrucción de la vida monástica, sino la organización y ajuste de los regulares a sus institutos.

Más interesado, sin duda, estuvo Rivadavia en realizar el propósito principal de la reforma: la incautación de los bienes eclesiásticos. El 1 de julio se publicaron varios decretos tendentes a administrar los bienes de la Iglesia. Aunque sólo se expropiaron e incautaron los bienes y las rentas de los hospitales de Santa Catalina, de la Residencia y del santuario de Luján, la medida perseguía debilitar económicamente al clero, procurando algún enriquecimiento al Estado, pero en particular, afirma Guillermo Gallardo en su obra *La política religiosa de Rivadavia*, se pretendía crear una clase de compradores de esos bienes, beneficiarios de la operación que impedirían la marcha atrás de la reforma emprendida.

La lectura positiva de estas medidas incautadoras de los bienes de la Iglesia la ha dado Carbia al sostener

> que el producto de las confiscaciones de los bienes de la Iglesia fue aplicado en beneficio de ella misma, no viniendo a resultar la medida otra cosa que la constitución de una administración laica de los bienes eclesiásticos [67].

La protesta del provisor Mariano Medrano ante la Sala de Representantes, denunciando la incompetencia del poder ejecutivo para proceder sin la previa intervención de la legislatura, suspendió temporalmente la ejecución de los decretos reformistas; si bien, la destitución de este eclesiástico y su reemplazo por Mariano Zavaleta, presbítero del agrado de Rivadavia, permitió ejecutar el 4 de enero de 1823 todo el cuerpo de disposiciones sancionadas por la Ley de Reforma. Sin discrepar ni ofrecer resistencia, el provisor Zavaleta fue aplicando uno a uno los artículos de la ley en cuestión.

Estructurada en tres partes, la primera suprimía el fuero eclesiástico y los diezmos; el seminario se convertía en el Colegio Nacional de Estudios Eclesiásticos bajo la dependencia del Estado. La segunda regulaba las funciones y atribuciones del gobernador del obispado y reorganizaba el cabildo eclesiástico, denominándolo Senado del clero, y la tercera reformaba violentamente al clero regular. La ley sometió los religiosos al ordinario, quien podía secularizarlos cuando lo solicitaran, corriendo el Estado con su manutención. La vida regular sufrió serias restricciones: prohibición de profesar antes de los 25 años y limitación del número de frailes por casa, entre 16 y 30. El Estado se apropió de todos los bienes muebles e inmuebles de las casas religiosas suprimidas, y se adoptaron medidas para la sucesiva extinción de las subsistentes.

Las múltiples disposiciones de la ley, abiertamente contrarias a la vida conventual, indujeron a un alto porcentaje de regulares a abandonar sus hábitos para incorporarse al clero diocesano. De hecho, la ley puso a los religiosos ante un dilema: secularización o traslado a otras conventualidades fuera de Buenos Aires sin la posibilidad de volver ni de secularizarse. La reforma protegía, en cambio, a los que se incorporasen al clero secular, asegurándoles una pensión mientras careciesen de destino. Ésta y no su buena acogida fue la razón que im-

[67] R. Carbia, *op. cit.*, p. 92.

pulsó a un 90 por ciento del total de los religiosos de la provincia de Buenos Aires a secularizarse.

La supresión de los diezmos por decreto de 1 de enero de 1823 fue, por el contrario, una medida bien acogida por la feligresía e incluso por el clero en general, que había visto disminuir sensiblemente el monto de las contribuciones y hasta se llegó a ver privado de los mismos con la adopción del sistema federal. Cada provincia que se declaraba autónoma negaba sus diezmos a la antigua capital, con lo cual el clero catedralicio, los seminarios y los hospitales no podían contar con una congrua segura y mucho menos los párrocos que debían contentarse con los derechos de estola. Esta situación provocó que el clero suspirase por un sueldo que proviniera de los fondos del Estado. La reforma se hizo cargo de la situación sancionando, conjuntamente con la supresión de los diezmos, la primera ley de presupuestos de culto.

La recepción de la reforma de Rivadavia en las provincias fue favorable. Hubo gobernantes dispuestos a imitarla en todo o en parte, superando en algunos casos, como el de la reforma de regulares de San Juan, la crudeza de la legislación porteña.

Los especialistas no se muestran de acuerdo a la hora de evaluar su acogida por la opinión pública. Bruno se basa en las memorias y juicios de algunos coetáneos de la época, quienes señalan que el pueblo consideraba herética la reforma y herejes a sus propulsores. Por el contrario, Carbia afirma que la autoridad eclesiástica y el clero tenido entonces por representativo la acataron y aplaudieron, con algunas excepciones, por entender que había beneficiado al culto, al espíritu religioso de la población y al prestigio de la Iglesia, comprometido por la anarquía existente en los claustros regulares.

La política reformista de Rivadavia dio su última muestra de tolerancia religiosa y de liberalismo anticipado con la sanción de la ley de tolerancia de cultos. El tratado de comercio firmado con Gran Bretaña el 2 de febrero de 1825 fue la ocasión que los hombres del gobierno de la confederación aprovecharon para ensayar la acogida que una medida permisiva del culto protestante podía tener.

La propensión a la tolerancia, rasgo que caracteriza las relaciones Iglesia-Estado en las Provincias de La Plata, se manifestó tímidamente en la Asamblea del año 1813 al admitir los constituyentes las opiniones privadas y el culto privado en el proyecto oficial sobre cateo y explotación de minas presentado a la Asamblea en la sesión del 29 de

abril de 1813 y aprobado el 7 de mayo. No obstante, en los ulteriores estatutos, reglamentos y ensayos constitucionales el homenaje a la religión católica fue completo. Se adopta como religión del Estado y se la protege decididamente, sin mencionar siquiera las otras opiniones.

La Constitución unitaria de 1819 insinuó nuevamente el principio de la tolerancia de las opiniones privadas no concordantes con el culto oficial, pero no tuvo vigencia pues fue desconocida en el interior. La anarquía del año 20 facilitó la vida casi autónoma de las provincias, las cuales demostraron su apego a la religión tradicional en la mayoría de los estatutos que se dieron. Valga como ejemplo el *Estatuto Provisorio* de Córdoba (30 de enero de 1821), declarándola «religión del Estado y la única verdadera», y sus magistrados «no permitirán en todo el territorio otro culto público, ni enseñar doctrina contraria a la de Jesucristo» [68].

La concesión religiosa que el gobierno de las Provincias Unidas hizo a Gran Bretaña en el tratado comercial de 1825 no se improvisó. El artículo 12 del mencionado tratado estableció:

> Los súbditos de Su Majestad Británica residentes en las Provincias del Río de la Plata, no serán inquietados, perseguidos, ni molestados por razón de su religión; más gozarán una perfecta libertad de conciencia en ellas celebrando el oficio divino ya dentro de sus propias casas, o en sus propias o particulares iglesias o capillas; las que estarán facultadas para edificar y mantener en los sitios convenientes que sean aprobados por el Gobierno de las dichas Provincias Unidas [69].

Los precedentes inmediatos que prepararon esta reforma e influyeron en la mentalidad gubernamental se encuentran en una orquestada campaña de prensa que transformó la voz tolerancia en libertad de cultos, utilizando en ella las ideas vertidas en la obra francesa de Pedro Danou, traducida al español por el deán Funes, bajo el título *Ensayo sobre las Garantías individuales que reclama el estado actual de la Sociedad.*

[68] El texto completo de estos artículos y los relativos a las demás provincias pueden verse en C. Bruno, *Bases para un Concordato entre la Santa Sede y la Argentina,* Buenos Aires, 1947, pp. 204 y ss.

[69] E. Ravignani, «El tratado con la Gran Bretaña de 1825 y la libertad de cultos», *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas,* t. I, Buenos Aires, 1922-1923, p. 235.

El tema de la libertad se esgrimió abiertamente con la colaboración de los hombres del gobierno que veían con buenos ojos y hasta apoyaron la descalificación de los principios tradicionales de intransigencia en materia de culto.

El artículo 12 del tratado llegó a consolidarse mediante la ley provincial del 12 de octubre de 1825, por la que se sancionaba la libertad de cultos para todos los disidentes en general, pero este vuelco completo de la legislación en materia religiosa no fue aceptado por la mayoría de las provincias. Tucumán, La Rioja, San Luis, Santiago del Estero, Corrientes y Jujuy, en sus leyes y constituciones de aquellos años, reafirmaron su intransigencia con los cultos disidentes, dando un franco rechazo a la libertad de cultos y revelando en qué medida el federalismo mantenía la línea tradicional hispana.

Paradójicamente, la Constitución rivadiana del 24 de diciembre de 1826, desconocida por las provincias del interior y que caducó finalmente con la renuncia de su autor en 1827, reprodujo casi con los mismos términos el tratamiento que la Constitución de 1819 daba a la religión:

> Su religión es la Católica, Apostólica, Romana, a la que prestará siempre la más eficaz y decidida protección, y sus habitantes el mayor respeto, sean cuales fueren sus opiniones religiosas [70].

Esta afirmación de ser la católica la religión del Estado se fue repitiendo en el proyecto de Constitución del año 1833 y en la Constitución que Buenos Aires, separada del resto de la confederación, se dió en 1854.

Pero conjuntamente apareció en ambos textos legales este otro principio liberal:

> Es, sin embargo (conforme a la ley de 12 de octubre de 1825), inviolable en el territorio de la provincia el derecho que todo hombre tiene para dar culto a Dios Todopoderoso según su conciencia [71].

[70] E. Ravignani, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, t. III, Buenos Aires, 1937, p. 755.

[71] C. A. Silva, *El Poder Legislativo de la Nación Argentina*, t. I, Buenos Aires, 1938, p. 489.

La Constitución Nacional de 1853 pretendió conciliar ambos principios de «libertad de cultos» y de «religión del Estado» bajo la fórmula: «el Estado sostiene la religión católica» y sancionando paralelamente la tolerancia de los demás cultos; pero en las provincias no se pensó igual. Cuando cada provincia dictó para sí la suya, en el marco de la Constitución Nacional, 10 de las 14 constituciones provinciales, aparecidas entre 1854 y 1860, mantuvieron la religión católica como religión del Estado, dos le prometieron especial protección y otras dos se sometieron a la nacional.

Establecido el marco jurídico de la libertad de cultos, la fundamentación científica de la ley corrió a cargo del doctor Eusebio Agüero —sacerdote y primer profesor de cánones en la Universidad de Buenos Aires— en su obra *Instituciones de Derecho Público Eclesiástico,* escrita en 1828 con un talante indiscutiblemente liberal. Desde la perspectiva actual, parece que el tratado con Gran Bretaña fue sólo el motivo ocasional, la excusa que facilitó a los liberales entronizar sus principios ideológicos. Las consecuencias de esta novedad en el orden político se sintieron bien pronto: el contraste entre unitarios y federales se volvió más agudo y violento, las provincias no estuvieron de acuerdo en pactar la unión con un gobierno que tan inconsideradamente resolvía el problema religioso.

La política reformista de Rivadavia impidió, incluso después de su dimisión en junio de 1827, el establecimiento de relaciones con la Santa Sede. Fue el general Viamonte, precursor del dictador Juan Manuel de Rosas en la jefatura de confederación, quien en octubre de 1829, a través de su ministro Tomás Guido, solicitó de Pío VIII un obispo propietario, o *in partibus,* para Buenos Aires, proponiendo dos nombres, Diego Estanislao Zavaleta y Mariano Medrano, en ejercicio del derecho de presentación del patronato nacional.

Como mencionamos en capítulos anteriores, la designación de obispos propietarios para América dio lugar a muchas complicaciones políticas y, con el fin de evitarlas, León XII recurrió a la fórmula de nombrar vicarios con carácter episcopal. La primera petición oficial por parte de las provincias rioplatenses fue la del gobierno de San Juan. El pontífice no se hizo rogar y en diciembre de 1825 nombraba a fray Justo Santa María de Oro vicario apostólico de Cuyo.

Esta solución, ensayada por Pío VIII en los dos cortos años de su pontificado, inició la primera etapa de la restauración de la jerarquía

eclesiástica en Argentina, con la elevación a diocesanos de los vicarios apostólicos de Cuyo, de Buenos Aires (Mariano Medrano), de Córdoba (José Benito Lazcano) y de Salta (José Agustín Molina). El restablecimiento de la jerarquía eclesiástica en el Río de la Plata fue, pues, el resultado de saber armonizar la política vaticana con el auge del federalismo, coyuntura que permitió a Roma, saltándose los cauces ordinarios, restaurar la jerarquía e incluso crear nuevas diócesis, como la cuyana.

El largo proceso de promoción de Mariano Medrano, nombrado por monseñor Muzi el 5 de febrero de 1825 vicario capitular de Buenos Aires, hasta su elevación a la mitra porteña el 2 de julio de 1852 por *motu propio* de Gregorio XVI, ilustra las dificultades de la Santa Sede para establecer relaciones oficiales con el gobierno argentino.

Los nombramientos de Medrano como obispo de Buenos Aires y de Mariano Escalada como obispo *in partibus* de Aulón provocaron una grave crisis en el seno del gobierno porteño, hasta el punto de considerar pertinente someter a juicio de una comisión formada por 39 teólogos y juristas (entre ellos hombres de la talla de Dalmacio Vélez Sarsfield y Tomás Manuel de Anchorena) 14 proposiciones que deberían ser consideradas como los principios básicos del patronato nacional.

La polémica fue iniciada por el fiscal del Estado, Pedro José Agrelo, regalista de marcada posición galicana, quien mostró su desacuerdo con las bulas de presentación de Medrano y Escalada y bajo cuya presión el gobierno acordó la publicación de un memorial —publicado en 1834 con el título de *Memorial ajustado*— acerca de las «instancias obradas sobre la nominación de Vicario Apostólico y obispos en esta Iglesia por el solo Sumo Pontífice».
Paralelamente, el resultado de la consulta arriba mencionada proporcionó un volumen de dictámenes, en su mayor parte regalistas, que dieron origen y forma al *Apéndice* del *Memorial Ajustado*. En realidad, las proposiciones sometidas a la comisión afirmaban de antemano —como apunta Abelardo Levaggi— la tesis que sustentaba el gobierno y que, «no sin violencia, queda a consideración de los consultores» [72].

[72] Sustancialmente ellas se reducían a formular la pregunta de si el patronato residía en el gobierno, tanto de Buenos Aires como de los otros Estados que integraban la República, y si, por lo tanto, en el ejercicio de las regalías le correspondía la nominación de los obispos, la división de las diócesis, y el derecho de exigir que los obispos prestaran un juramento civil al Estado, puesto que el que prestaban al papa era simplemente

El conflicto con todas sus derivaciones finalizó el 23 de mayo de 1835 con el pase de la bula de Escalada como obispo de Aulón *in partibus,* 14 meses después del reconocimiento oficial de Medrano en la mitra porteña, cuando Juan Manuel de Rosas asumió el control dictatorial sobre el gobierno. Conviene destacar la solución concordatoria de los problemas entre la Iglesia y el Estado que propugnó Vélez Sarsfield en su dictamen, procurando llevar a la práctica el principio de igualdad en una época en que los criterios regalistas seguían tratando a la Iglesia en relación de dependencia.

Bajo la dictadura de Juan Manuel de Rosas (1835-1852), la Iglesia se convirtió en un instrumento servil del poder. El dictador protegió a la Iglesia a cambio de su sumisión a la causa federal y a su política personalista. El clero y en especial los religiosos, dañados por las reformas de Rivadavia, apoyaron su causa inicialmente ante las medidas conciliadoras que decretó a favor del restablecimiento de los dominicos en su antiguo convento de los predicadores, y de los privilegios e inmunidades concedidos a los franciscanos.

Poco tiempo después, en agosto de 1836, la Compañía de Jesús proscripta del país por la real cédula de Carlos III regresaba a Buenos Aires, ocupando su antigua residencia del colegio de San Ignacio. La misión jesuita, a pesar de sus pocos miembros, se propuso reabrir las antiguas reducciones entre los pampas, y fueron solicitados por las legislaturas de las provincias, que recordaban la eficacia de su apostolado.

Estas medidas se frustraron, porque cuando comenzaron a ponerse en práctica, Rosas ya no simpatizaba con los jesuitas. A cambio de esta actitud conciliadora, a los religiosos se les exigía unir a sus cualidades «de virtud y moralidad, la calidad de adictos, fieles y decididos por la causa de la Federación» bajo cuyas condiciones se les aseguraba la protección del gobierno. Rosas nunca consiguió ganar a los jesuitas para su causa federalista, razón por la cual inició contra ellos una campaña de desprestigio y calumnias que finalizó con su expulsión decretada por la legislatura porteña en 1847, en conformidad con el espíritu del dictador. En Córdoba los jesuitas sobrevivieron cinco años más, y

espiritual. Un buen análisis de toda esta cuestión puede verse en A. Levaggi, *Dalmacio Veler Sarsfield y el derecho eclesiástico,* Buenos Aires, 1969.

algunos miembros de la orden permanecieron en Salta y Catamarca aunque sin formar comunidad.

Respecto al ejercicio del patronato, el dictador actuó de forma personalista e inflexible, no permitiendo interferencia alguna por parte de los gobiernos de las provincias. Para impedir y controlar el nombramiento de la jerarquía eclesiástica en sedes no bonaerenses, Rosas decretó el 27 de febrero de 1837, como encargado de las relaciones exteriores, la nulidad para la confederación de todo documento emanado de la curia romana que se hubiese recibido en cualquier parte del territorio de la república, después del 25 de mayo de 1810, si no hubiese tenido el pase o exequátur de la autoridad civil competente. Con el decreto mencionado se pretendía excluir la competencia de cualquier gobierno unitario que pretendiera buscar con Roma la solución a sus problemas.

La injerencia de Rosas en la vida de la Iglesia creó un trastorno grave en sus instituciones; el funcionamiento de los seminarios fue bloqueado; las diócesis de Córdoba y Salta quedaron vacantes y todos los nombramientos, incluso el de los párrocos, pasaron a depender de la autoridad civil. En beneficio de su política viciada de los peores gestos regalistas, el Supremo nunca manifestó simpatía por un entendimiento con Roma. Las sugerencias del internuncio de Río de Janeiro, Cayetano Bedini, en 1847 en pro del establecimiento de las relaciones de la Iglesia y el gobierno de Rosas fueron rechazadas por el ministro de Relaciones Exteriores, Felipe Arana, utilizando como excusa la situación política en que se hallaba la confederación.

Similar excusa dio Rosas a Pío IX en su carta de 16 de junio de 1851, rechazando de plano el nombramiento de monseñor Luis Besi como delegado apostólico y su misión al Río de la Plata, que había llegado a Buenos Aires el 1 de febrero del citado año. La iniciativa del papa fue anulada por la hábil diplomacia de Rosas, quien entre muchas expresiones de adhesión, transfería para una época más adecuada los asuntos y arreglos que le proponía el pontífice [73].

Quien sufrió las consecuencias de este fracaso fue la Iglesia argentina. El desorden de las guerras civiles, la falta de pastores firmes, la

[73] La carta mencionada así como los hechos ocurridos durante el gobierno de Rosas pueden verse reunidos por J. C. Zuretti, *Nueva historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires, 1972, pp. 249-259.

ideología liberal de la reforma y la intromisión descarada del poder civil en sus dominios la privó de toda independencia y libertad. Esta era la situación de la Iglesia cuando Rosas fue derrotado en Caseros (5 de febrero de 1852) por el general Justo José de Urquiza, quien actuando como director provisional de la Confederación argentina reunió una Asamblea constituyente en Santa Fe, donde todas las provincias excepto la de Buenos Aires sancionaron la Constitución de 1853.

Buenos Aires se mantuvo separada de la confederación por espacio de 10 años.

La pequeña Iglesia paraguaya es un caso extremo y representativo de lo que significó una Iglesia «nacional» y «sin monjes». José Gaspar de Francia convertido en dictador supremo en 1814 logró, en menos de 15 años, lo que Rivadavia no osó o no pudo hacer: liquidar lenta y sistemáticamente a la Iglesia como cuerpo.

A ello coadyuvó la incomunicación de la provincia, la pobreza de su única diócesis y la escasez del clero. En 1811, para 120.000 habitantes, había tan sólo 70 sacerdotes seculares y otros tantos regulares, de los cuales 47 eran franciscanos. La sede episcopal de Asunción, erigida en 1547, sufrió largas vacantes, hasta un total de 68 años, en su existencia dependiente del patronato real. Parece que su época álgida había finalizado con la destrucción de las siete misiones jesuitas del Alto Uruguay en 1756 y la expulsión de la compañía 11 años después. Esta pobre diócesis nunca pudo financiar una universidad y sólo en 1782 abrió sus puertas un seminario en Asunción.

La junta militar que derrocó sin derramamiento de sangre el poder español en 1811 conservó en su puesto al obispo español Pedro García de Panés (1809-1838), y no tomó ninguna represalia contra un clero mayoritariamente criollo que aprobó el hecho.

La situación sufrió un cambio cuando uno de los miembros de la junta, el doctor Francia (1766-1840), se hizo proclamar «Dictador Supremo de la República del Paraguay». Su doctorado en Teología en la Universidad de Córdoba y su conocimiento del derecho canónico le facilitaron el acceso al Seminario de Asunción, donde ejerció como profesor durante tres años esgrimiendo revolucionarias tesis teológicas que le valieron la expulsión del mismo. Incorruptible, implacable y furiosamente anticlerical, sus primeras medidas fueron destinadas a controlar a un clero débil.

Su primera acción frente a la Iglesia fue obligar a jurar a sus miembros fidelidad al gobierno de la nación, y en julio de 1830 puso fin oficial y definitivo a las relaciones entre la Iglesia paraguaya y sus superiores de Buenos Aires y Roma. A partir de entonces, todos los asuntos religiosos pasaron a través de él. Confirmó como provisor de la diócesis a su amigo Roque Céspedes, lo cual le permitió marginar al obispo García, quien fue apartado oficialmente en 1819. La negativa del prelado español a ordenar nuevos sacerdotes y nombrarlos para las parroquias vacantes fue resuelta por el Supremo efectuando él mismo los nombramientos, o a través del provisor. Incluso éste le sobró y, desde 1838, Francia se convirtió en una especie de «papa paraguayo», tomando medidas y dictando decretos relativos a la gestión, disciplina y liturgia de la Iglesia. Ordenaba además el cobro de los diezmos y pagaba a los sacerdotes.

En el transcurso de 14 años, el doctor privó de autonomía a la Iglesia y la dejó reducida a su más simple expresión. En 1819 convocó, usurpando la jurisdicción episcopal, un concilio en Asunción; cinco años más tarde cerró el único seminario de la provincia, condenando a desaparecer a su clero; en 1824 disolvió los conventos –cinco con 53 frailes de tres órdenes– y secularizó a sus monjes, pasando los bienes al tesoro; y, finalmente, en 1828 disolvió el cabildo de la catedral. El resultado fue una Iglesia «nacional» sin órdenes, ni jerarquía: menos de 100 sacerdotes diseminados por un territorio inmenso, dependientes de la voluntad del Supremo, y sin ningún contacto entre sí ni con el mundo exterior [74].

A la muerte del dictador en 1840, el poder pasó rápidamente de una junta militar a dos cónsules; uno de ellos, Carlos Antonio López, se convirtió en presidente vitalicio por espacio de 18 años (1844-1862). Bajo su liderazgo, Paraguay se embarcó en un programa de modernización autocrática que significó un progreso frente a la esterilidad de la era del doctor Francia. De similar formación intelectual que su predecesor, don Carlos era, sin duda, el mejor teólogo y el mejor canonista del país. Su programa de modernización incluía la reconstrucción de una Iglesia fuerte, pero obediente.

[74] J. H. Williams, *The rise and fall of the Paraguayan Republic 1800-1870,* Austin, 1979.

El primer paso fue nombrar un vicario capitular, elegido por los diezmados eclesiásticos paraguayos, en un congreso extraordinario que se celebró en Asunción en 1841. El vicario general electo y juez eclesiástico fue José Vicente Orué, no comprometido con la dictadura anterior y en excelentes términos con el gobierno. Orué fue reconocido por Roma en su cargo desde 1842, a propuesta del internuncio en Río.

En 1842 el gobierno restableció el diezmo, y después, en 1848, cuando se estabilizó la situación financiera de la República, tomó a su cargo el mantenimiento del clero y de los edificios; si bien, suprimió los derechos parroquiales.

El problema más serio que tuvo que afrontar la Iglesia y el gobierno fue la escasez de sacerdotes. El país contaba con 83 parroquias y, fuera de Asunción, no había más que 37 sacerdotes de avanzada edad. Ello obligó al vicario general a asignar dos o tres parroquias entre los eclesiásticos disponibles, al tiempo que controlaba su moralidad. El aislamiento absoluto durante más de diez años había arrastrado a ciertos sacerdotes a vivir en concubinato. El triste cuadro que ofrecía el clero paraguayo fue combatido con exhortaciones, amenazas y ruegos por parte de la jerarquía.

Se trabajó en la línea de educar futuros sacerdotes que relevasen a un clero indigno en el tiempo más corto posible. Ante las dificultades existentes para reabrir el Colegio Seminario de San Carlos, López creó una Academia Literaria en 1848, que se inició con 149 estudiantes y la ayuda de clérigos extranjeros. Los jesuitas fueron llamados también a colaborar en la tarea educativa en 1843, pero éstos soñaban con reconstruir las misiones y no toleraban ninguna autoridad que no fuera la de su superior. El desacuerdo existente provocó su marcha tres años después.

El restablecimiento de la comunicación con Roma fue cuidadosamente preparado por don Carlos cuando falleció el vicario general Orué en 1843. Se consideró necesario, entonces, que la diócesis estuviese gobernada por un obispo con facultades para ordenar a una nueva generación de sacerdotes. Esta demanda, unida a la concepción familiar que tenía el presidente de los asuntos de gobierno, ya fueran civiles o eclesiásticos, dio como resultado la nominación a obispo de su hermano mayor, el padre franciscano Basilio López. Roma aceptó este nombramiento, y en 1845 era consagrado en Brasil como primer obispo paraguayo.

La realidad se imponía, y Paraguay volvía a tener Iglesia bajo la dirección de don Carlos, quien además era su mejor teólogo y canonista. La Constitución de 1844 atribuyó (artículos 16 y 17) el ejercicio del patronato al presidente de la República, el cual podía, por tanto, nombrar a los obispos y miembros del senado eclesiástico, dar o negar el exequátur a los documentos pontificios, celebrar concordatos con la Santa Sede y permitir o denegar la ejecución de cualquier constitución eclesiástica [75].

Roma tuvo que reconocer el hecho consumado. Después del Supremo, el gobierno de López había mejorado sensiblemente la situación: las relaciones con Roma eran correctas; la Iglesia tenía prelado; una nueva generación de sacerdotes estaba siendo formada en el país y el gobierno destinaba fondos para mantener las instituciones eclesiásticas. A fin de cuentas, el balance resultaba positivo.

No resulta novedoso afirmar que desde la independencia hasta 1833 Chile fue uno de los países del área sudamericana más intolerante en materia religiosa. Ricardo Donoso y otros historiadores creen, no sin razón, que fue la acefalia del trono hispánico, usurpado por Napoleón, lo que precipitó la emancipación.

La historiografía tradicional señala con cierto sectarismo que el clero chileno fue enemigo de la independencia. Hasta hoy ha sido imposible precisar exactamente la participación activa de ambos cleros, secular y religioso, en los sucesos independentistas, y aunque resulta indudable que la mayoría anodina la resistió, hubo eclesiásticos influyentes, como el canónigo Vicente Larraín y Salas y su hermano Joaquín, ministro de la Merced, o el padre recoleto Marcos Vázquez que no sólo se adhieren a ella, sino que la promovieron.

Está bien probado que el pueblo no intervino en los preparativos ni en la emancipación misma; fue un pequeño grupo de la aristocracia criolla, dirigida por la familia Larraín, el que convocó a un cabildo abierto el 18 de septiembre de 1810, con objeto de consultar al pueblo sobre el sistema de gobierno más adecuado para conservar los derechos de Fernando VII. Entonces nadie pensaba en rebelarse contra el monarca.

[75] Sobre los cambios que se producen en la Iglesia paraguaya en la década de 1840 a 1850, véase J. W. Cooney, «The reconstruction of the Paraguayan Church», J. Cole comp., *The Church and society in Latin America,* Nueva Orleans, 1984.

El clero chileno de 1810, tanto en las diócesis de Santiago como en la de Concepción, estaba casi totalmente imbuido en la doctrina regalista que sometía la Iglesia a la autoridad de la potestad real o civil; de tal manera, que la idea de la independencia absoluta de España no tuvo inicialmente entre los eclesiásticos una favorable acogida. Formados en los seminarios de Santiago y Concepción, en las universidades de los jesuitas y en la de San Felipe, el grado de ilustración de este clero era muy superior al común de la época.

Arrastrado por los acontecimientos, muy pocos se mantuvieron al margen de la política partidista. Los realistas estuvieron presididos en Santiago por el propio vicario capitular, Rodríguez Zorrilla, y en Concepción por el obispo Martín de Villodres; los revolucionarios decididos se reunieron bajo la dirección del mercedario citado, Larraín y Salas, en la capital, y en Concepción bajo el activo canónigo Salvador de Andrade; el sector moderado, acaudillado por el dominico Ramón Arce, deseaba conciliar la independencia con la fidelidad al rey y al papa, y finalmente, el presbítero Manuel Vicuña Larraín, sucesor de Rodríguez Zorrilla en el gobierno de la diócesis y primer arzobispo de Santiago, al frente de un reducido grupo de sacerdotes, deseaba la no participación del clero en las actividades políticas.

En todas las actividades de la clerecía hubo realistas, juntistas, moderados y neutrales. En aquel tiempo había en la diócesis de Santiago unos 190 sacerdotes diocesanos; los habitantes de la capital eran 300.000, y el total del clero regular sumaba 500 religiosos. El clero secular de Concepción no llegaba a 90 sacerdotes, que debían atender probablemente 200.000 almas, y el clero religioso estaba compuesto por mercedarios, franciscanos, dominicos y agustinos, con conventos en toda la región. Los únicos obispados eran los de Santiago y Concepción. El primero estaba vacante desde 1807, y lo regía en la fecha del cabildo abierto el vicario capitular, Rodríguez Zorrilla; el de Concepción lo gobernaba desde principios de 1810 el obispo granadino Martín de Villodres; ambos por lealtad y tradición actuaron como realistas intransigentes causando serios problemas al dictador Bernardo O'Higgins.

A pesar de los escasos documentos que mencionan la actuación del clero en la independencia nacional, el historiador Fidel Araneda Bravo colige de la actitud adoptada por los eclesiásticos que la mayoría estuvo entre los neutrales y los realistas; el sector disidente asciende,

según su análisis, a más de 150 del total del clero, lo cual arroja siempre una apreciable minoría. Araneda Bravo resalta el papel de los dos eclesiásticos mencionados, considerándolos los verdaderos artífices creadores de la república y argumenta que

> cuando se habla de la Independencia Nacional, de la Primera Junta, del 18 de septiembre de 1810, se menciona a Bernardo O'Higgins y a José Miguel Carrera, que por causas ajenas a su voluntad, en nada contribuyeron a preparar la instalación de la Primera Junta Nacional de Gobierno y ni siquiera el mismo clero chileno recuerda los nombres de los sacerdotes Larraín y Salas, verdaderos próceres de la Independencia [76].

Conviene precisar que la mayoría de los sacerdotes que concurrieron al cabildo de 1810 eran monarquistas y revolucionarios; fueron a la reunión a impulsar la creación de la junta nacional de gobierno, pero sólo mientras durase el exilio de Fernando VII. Por el contrario, en el clero religioso el panorama era distinto: la pugna entre españoles y criollos dentro de los claustros favoreció la hostilidad de las religiones contra la autoridad real, y salvo alguna excepción, los sacerdotes religiosos fueron partidarios de la instalación del gobierno nacional, adhiriéndose a la tesis de la independencia absoluta cuando los próceres Carrera, O'Higgins y Camilo Henríquez la propusieron.

La Iglesia jerárquica estuvo representada en el cabildo abierto por los mejores sacerdotes de ambos cleros. De los más de 200 asistentes, Araneda presenta la nómina de 38 sacerdotes; 18 pertenecían al clero secular y 19 al religioso, más un jesuita expulso. En Concepción, según confesión de su prelado, más de la mitad de los sacerdotes eran juntistas y muy activos propagandistas.

La composición mayoritariamente realista conservadora del Primer Congreso Nacional fue modificada después de que José Miguel Carrera y la familia de los «Ochocientos» se apoderaran del gobierno el 14 de septiembre de 1810. El caudillo separó del Congreso a sus enemigos y redujo el número de diputados por Santiago a siete. Uno de ellos, el presbítero Joaquín Larraín y Salas, alcanzaría la presidencia del Congreso influyendo desde entonces decididamente en la vida del país.

[76] F. Aranedo Bravo, *Historia de la Iglesia en Chile*, Santiago, 1986, p. 295.

La negativa del vicario capitular de Santiago, Rodríguez Zorrilla, a jurar la Constitución le enajenó la voluntad del gobierno, el cual le negó el derecho a asumir el gobierno de la diócesis santiaguina en tanto no llegasen las bulas papales para ser consagrado, y le declaró «reo de estado» por haber aceptado la mitra y pedido el cumplimiento de una providencia dictada por el consejo de regencia. En el ínterin, y hasta la renuncia de Carrera en febrero de 1814, gobernó la diócesis el único hombre apto capaz de servir los intereses de la independencia absoluta y plegarse a la voluntad de su caudillo, el obispo Rafael Andreu y Guerrero.

El enfrentamiento entre los próceres y el incumplimiento del tratado de Lircay dió al traste con la independencia chilena y facilitó al general Mariano Osorio, enviado por el virrey Abascal, la conquista de la antigua capitanía general de Chile y su sumisión a la autoridad de Fernando VII. Desde entonces y hasta la victoria de O'Higgins y San Martín en Chacabuco (12 de febrero de 1817), el clero patriota fue sometido mediante una serie de medidas represivas instrumentadas por el gobernador Osorio con la colaboración del obispo electo Zorrilla, a quien el cabildo le otorgó toda la jurisdicción espiritual y temporal de la diócesis, cumpliendo la orden dada por aquél. La actuación de Zorrilla, quien cometió el error de tomar posesión de la sede santiaguina antes de ser preconizado por el papa (15 de marzo de 1815), creó mayor división y anarquía en el seno de la Iglesia. Su política delatora de los eclesiásticos patriotas condujo al exilio a notables figuras del clero secular (Larraín y Salas y José Ignacio Cienfuegos) y a numerosos religiosos. Aquellos que quedaron en el país fueron reunidos en conventos bajo vigilancia de sus superiores.

La corriente realista dentro del clero, liderada por los jerarcas de las diócesis de Santiago y Concepción, logró silenciar durante tres años a los eclesiásticos partidarios de la independencia; pero el desquite no tardó en llegar, y cuando O'Higgins fue aclamado director supremo (16 de febrero de 1817), los primeros en sufrir las represalias fueron los clérigos realistas. El clero secular fue desterrado, iniciando el destierro el obispo Zorrilla por el inexcusable error de «abanderizarse con una causa política partidista», y a los religiosos se les recluyó en la Recoleta Dominica con la prohibición expresa de ejercer su ministerio.

Al frente de la Iglesia santiaguina quedó como gobernador legítimo del obispado el presbítero José Ignacio Cienfuegos, nombrado por

el obispo exilado, quien le delegó toda su jurisdicción ordinaria, a instancias del director O'Higgins. Estamos frente a una figura destacada de la Iglesia chilena, muy discutida y polémica, a quien se le niega la importancia que tuvo. Los historiadores laicos, como Diego Barros Arana, lo juzgan como hombre de «espíritu levantado, sano y patriota»; los historiadores eclesiásticos menos críticos con Cienfuegos, Carlos Silva Cotapos y Luis Francisco Prieto del Río, lo representan como ambicioso, desconocedor del derecho canónico e intrigante. A mi juicio, fue un hombre con definidas ideas independentistas, quizá demasiado complaciente con los gobiernos, actitud que le condujo a extralimitarse en el ejercicio de su cargo. Su conducta apasionada fue similar, aunque antagónica, a la que mostraron algunos eclesiásticos realistas con el régimen monárquico.

La intromisión del clero en la lucha de los partidos realista y patriota, había redundado en perjuicio de la unidad del clero y de la obra misionera de la Iglesia. Con la intención de solucionar esta grave crisis, el dictador repuso a Zorrilla en el gobierno de la diócesis (agosto de 1821) y nombró a Cienfuegos ministro plenipotenciario de Chile ante la Santa Sede para obtener, además, el restablecimiento del derecho de patronato, la vicaría castrense, la erección de cuatro nuevos obispados y la elevación a arzobispado de la sede de Santiago.

A su destacada vida eclesiástica, Cienfuegos añadió una larga y positiva vida política: logró que Roma enviase al primer vicario apostólico en misión espiritual a Hispanoamérica. Y, aunque fracasó la misión Muzi, insistió ante el papa en 1827, logrando la restauración de la jerarquía eclesiástica en Chile. Un año más tarde, se le premió con la diócesis de Concepción, a la cual renunció en 1835 para establecerse en Talca, donde fundó el Instituto Literario de Talca.

La declaración de la independencia nacional (12 de febrero de 1818) por deseo de O'Higgins puso de manifiesto, aún en 1818, el escaso número de eclesiásticos partidarios decididos de esta causa. Se inició entonces una fase de ensayos constitucionales que se prolongó hasta 1830, en la cual se realizaron cinco intentos sucesivos de adoptar un régimen constitucional de gobierno. El primero de ellos se plasmó en la Constitución provisional de 1818, recortada de hecho por O'Higgins en la práctica, al quedar el poder legislativo en manos de un Senado compuesto por cinco vocales propietarios y cinco suplentes propuestos por él mismo. La Iglesia estuvo representada en el Senado a

través del sacerdote Cienfuegos, nombrado presidente del primer Senado chileno.

La Constitución de 1818 sancionó la confesionalidad del Estado en su título segundo:

> La religión católica, apostólica, romana, es la única y exclusiva del Estado de Chile. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de los jefes de la sociedad, que no permitirán jamás otro culto público ni doctrina contraria a la de Jesucristo,

pero a continuación declaró su derecho a asumir la autoridad patronal tal como había sido ejercida por los monarcas españoles [77].

La política dictatorial de O'Higgins y sus abusivas intromisiones en los negocios eclesiásticos permiten considerarle como el verdadero jefe de la iglesia de Santiago. Cienfuegos actuó de pantalla desde 1817 a 1821.

En el paroxismo autoritario designó, por sí y ante sí, los cargos más significativos del cabildo de la catedral y obtuvo la colación canónica para tales cargos del gobernador del obispado y del cabildo. La nominación realizada junto a la designación de una renta anual a los miembros del cabildo por el Senado convirtió a estos eclesiásticos en incondicionales del gobierno de O'Higgins, el cual con el paso del tiempo despertó muchas resistencias a causa de su manera personal de ejercer el mando. Sus deseos de perpetuarse en el poder le llevaron a redactar una nueva Constitución, la de 1822, que careció de importancia porque no llegó a entrar en vigor, viéndose obligado a abandonar la jefatura del gobierno a comienzos de 1823.

A partir de entonces Chile se precipitó en un estado de anarquía similar al de los demás países de América española, aunque sin perfiles violentos. La anarquía del Estado fue a la par con la de la Iglesia. Se sucedieron los gobiernos, los congresos y los ensayos constitucionales en medio de la lucha de las facciones por el poder, sostenida por ideólogos y caudillos. Así, se promulgaron la Constitución de 1823 de carácter conservador, redactada por Juan de Egaña por orden del general

[77] R. Anguita, *Leyes Promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 10 de junio de 1913*, Santiago, 1913, I, 53 y 55.

Freire, que consagró la intolerancia religiosa y puso en manos del presidente el derecho de presentación eclesiástico y el control del pase; las leyes federales de 1826, inspiradas por los admiradores de las instituciones estadounidenses, de escaso arraigo en un país pobre y desorganizado, y la Constitución de 1828 de talante liberal, mezcla híbrida de la Constitución española de 1812 y las ideas federalistas de José Miguel Infante.

El clero no tuvo actuación en esta carta política, quizá porque Cienfuegos estaba en Roma, y sus medidas permisivas de carácter religioso tolerando otros cultos privados apenas fueron ensayados, ya que la descomposición institucional se agravó, culminando en la guerra civil de 1829-1830.

Las instituciones políticas del Estado constitucional no se consolidaron en Chile por obra ni de constituyentes ni de caudillos indiscutidos. Fueron obra de un hombre, Diego Portales (1793-1837), quien, sin asumir nunca la jefatura del Estado ni formar parte de asamblea legislativa alguna, supo dar solución al problema institucional. Portales antepuso el restablecimiento de un gobierno eficaz al reajuste de las instituciones y de la legislación. Para él, lo primero fue restaurar un gobierno fuerte y realizador que consiguió la respetabilidad de los funcionarios y la subordinación del ejército. Al espíritu de partido opuso Portales el servicio del Estado, entendido como suprema regla de actuación de los gobernantes y sus agentes.

Aunque el régimen portaliano se autocalifique de liberal, se sitúa más bien en la línea de la Ilustración tardía y de un conservadurismo oligárquico que defiende la triple afirmación Religión-Patria-Legalidad como fines del Estado. Por eso no es extraño comprobar que esta trilogía presidió las grandes realizaciones de la época, desde la restauración de la jerarquía eclesiástica en 1832, la erección del arzobispado de Santiago en 1841 y de los obispados de la Serena y Ancud en 1838, hasta la Constitución de 1833 [78].

[78] Existe una abundante bibliografía que estudia el régimen portaliano, como en justicia se le ha llamado. Mencionamos algunas de las ediciones más recientes, A. Edwards Vives, *La organización política de Chile,* Santiago, 1972; *La Fronda Aristocrática. Historia política de Chile,* Santiago, 1972; F. A. Encina Armanet, *Portales. Introducción a la historia de la época de Diego Portales (1830-1891),* 2 vols., Santiago, 1964; F. Silva Vargas, *Historia de Chile,* en S. Villalobos, y otros, *Historia de Chile,* vol. 3.

Las bases del asentamiento del Estado constitucional chileno se consignaron en la Constitución de 1833, la cual, a diferencia de las cuatro anteriores, tuvo una dilatada vigencia, pues rigió ininterrumpidamente 91 años, hasta el pronunciamiento militar de septiembre de 1924. La trilogía Dios-Patria-Ley se tradujo constitucionalmente en un poder que reconoció oficialmente la subordinación a Dios y sus deberes para con la Iglesia, pero sin dejar de reclamar las prerrogativas que en materia eclesiástica se consideraban inherentes al mismo dentro de su territorio. La confesionalidad del Estado, la prohibición del ejercicio público de cualquier otro culto y la protección jurada por el presidente a la religión católica aparecían equilibradas, en esta carta política, por las prerrogativas regalistas concedidas al presidente de la República. Tales prerrogativas le permitían nominar, con la aprobación del Senado, todos los altos cargos eclesiásticos de la jerarquía chilena; ejercer el derecho de patronato respecto a iglesias, beneficios y eclesiásticos; consentir o denegar, con el visto bueno del Consejo de Estado, la admisión de documentos pontificios y mantener relaciones diplomáticas con el Vaticano con el fin de concluir un concordato. Todas las materias relativas al patronato eclesiástico que eran motivo de litigio quedaron bajo la supervisión del Consejo de Estado, cuerpo consultivo cuyos dictámenes contribuyeron a imprimir a las actuaciones presidenciales un sello impersonal [79].

Dos generales, Joaquín Prieto (1831-41) y Manuel Bulnes (1841-51), y un civil, Manuel Montt (1851-61), encarnaron sucesivamente, a lo largo de tres decenios, la figura institucional del presidente, asistido por un Consejo de Estado, el cual estaba dotado de una clara superioridad sobre el Congreso, cuyos diputados dependían de hecho de él y reunía a los principales funcionarios de la administración.

El presidente Prieto designó al obispo Manuel Vicuña Larraín consejero de Estado por ser un precepto constitucional que un eclesiástico formase parte de este cuerpo y porque no podía desconocer la gran superioridad moral del prelado. Vicuña fue, así, el primero de una larga lista de eclesiásticos que integraron este cuerpo, hasta 1925. Instituido vigésimo segundo y último obispo de Santiago por León XII, en julio de 1832, sin consulta previa al gobierno civil, su imparcialidad

[79] R. Anguita, «Constitución Política de 1833», *op. cit.*, I, pp. 214-226.

política y sentido de la prudencia le permitieron mantenerse en el gobierno de su diócesis durante 15 años, a pesar de que el gobierno negó el pase a la bula que le nombraba obispo diocesano. Vicuña fue una excepción en el panorama de la jerarquía chilena. Nunca se mezcló en las luchas partidistas, aunque le tocó actuar en la alta política defendiendo la libertad e independencia de la Iglesia frente al rígido uso del patronato que ejercía el poder civil.

Su política pacifista arrojó un saldo favorable: durante su episcopado no se dictó ley alguna contra la Iglesia. Obtuvo subvenciones para los párrocos a costa del erario nacional; logró que el Congreso Nacional permitiera el regreso de la Compañía de Jesús poco antes de su muerte (1843), y se apuntó el éxito más decisivo para la ulterior vida de la iglesia chilena: la autorización del Congreso para que el Ejecutivo elevase a la Santa Sede las preces de erección del arzobispado de Santiago y de los obispados sufragáneos de La Serena y Ancud.

El reconocimiento oficial de la independencia chilena por parte de la Santa Sede fue tramitado simultáneamente con la petición de la erección de la metrópoli y las diócesis sufragáneas por el gobierno del general Prieto. El papa Gregorio XVI, con escasos meses de diferencia (abril-junio de 1840), otorgó ambas peticiones, premiando la labor de Vicuña con la entrega del palio arzobispal.

El sucesor de Vicuña, José Alejo Eyzaguirre, nombrado vicario capitular por el cabildo, fue la figura que el gobierno de Bulnes eligió (mayo de 1844) para enviar a Roma su nombre y que fuera preconizado obispo de Santiago. Antes de que se conociera la decisión pontificia, el presidente, según la vieja y abusiva costumbre, instó a Eizaguirre para que tomara posesión de la sede santiaguina en calidad de arzobispo electo, mandato que cumplió. Educados en el sistema patronal, la jerarquía y el clero en general no comenzaron a tomar conciencia de los abusos del patronato y del regalismo, hasta mediados de la centuria. A partir de entonces, iniciaron su propia labor política para poner a raya al poder civil, lo que dio origen a numerosas controversias.

Las agresiones del gobierno justificadas como «prerrogativas regalistas» fueron combatidas por Eyzaguirre durante el escaso año que estuvo al frente de la jefatura de la arquidiócesis, costándole finalmente la renuncia de su cargo de arzobispo electo.

La *Ley sobre Matrimonio de Disidentes* (1844), que permitía contraer nupcias a los no católicos según sus ritos; la *Ley sobre el Patronato Civil* (1844), que concedía al Ejecutivo el control moral sobre los curatos y la *Ley sobre Profesión Religiosa* (1845), que impedía la entrada en las órdenes religiosas antes de los 25 años, abrieron una brecha en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Fue el inicio de una pugna que dividió profundamente a los católicos y orientó a un sector del clero hacia la política militante. Durante 80 años más, la Iglesia y el Estado vivieron en dos frentes de batalla, en la cual la derrotada fue siempre la Iglesia hasta la separación definitiva en 1925.

PARTE SEGUNDA

LA IGLESIA EN LA FORMACIÓN DE LOS NUEVOS ESTADOS

La *Ley sobre Matrimonio de Disidentes* (1844), que permitía contraer nupcias a los no católicos según sus ritos, la *Ley sobre el Patronato* [illegible] (1845), que [illegible] los curatos y la *Ley sobre* [illegible] que impedía la entrada en las órdenes religiosas antes de los 25 años, abrieron una brecha en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por el camino de una pugna que dividió profundamente a los católicos y arrastró a un sector del clero hacia la política militante. Durante 60 años más, la Iglesia y el Estado vivieron en dos frentes de batalla, en la cual la derrotada fue siempre la Iglesia hasta la separación definitiva en 1925.

La Lucha por el control de la Iglesia: el Patronato Nacional

La América hispana y la América independiente, al menos durante el siglo XIX, fueron siempre regalistas en lo que toca a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El carácter especial de la conquista de América favoreció la absorción y el ejercicio por parte del Estado de mayores poderes que los normales sobre la Iglesia. Sobre estas bases, el salto al sistema regalista fue fácil, dependía de las intenciones de los reyes. Y ese salto lo dieron los Borbones, transformando el antiguo celo católico de los Austrias en una moderna autocracia laica. Externamente, los poderes sobre la Iglesia seguían siendo los mismos, pero había una radical diferencia en la finalidad que se les daba. Cuando Felipe II entraba en conflicto con el clero perseguía el bien de la religión, cuando lo hacía Carlos III perseguía el debilitamiento del propio clero.

El despotismo ilustrado se encargó, como vimos en la primera parte, de desarrollar la doctrina regalista y de acentuar más las prerrogativas regias, en perjuicio de la libertad de la Iglesia. Este cambio de orientación en la mentalidad de la Corona tuvo sus repercusiones en las Indias. América asimiló la enseñanza y creó su propia escuela regalista de canonistas, que ya en el siglo XVII había dado figuras de la talla de Juan de Solórzano Pereira o Pedro Frasso.

Esta tendencia se prolongó hasta la época de la independencia. El regalismo formaba parte de una enseñanza básicamente religiosa y jurídica, eran los propios eclesiásticos y jurisconsultos quienes predicaban, difundían y a veces aplicaban la doctrina.

I

RELACIONES IGLESIA Y ESTADO EN LA AMÉRICA INDEPENDIENTE

La Lucha por el control de la Iglesia: el Patronato Nacional

La América hispana y la América independiente, al menos durante el siglo XIX, fueron siempre regalistas en lo tocante a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El carácter especial de la conquista de América favoreció la absorción y el ejercicio por parte del Estado de mayores poderes que los normales sobre la Iglesia. Sobre estas bases, el salto al sistema regalista fue fácil, dependía de las intenciones de los reyes. Y ese salto lo dieron los Borbones, transformando el antiguo celo católico de los Austrias en una moderna autocracia laica. Externamente, los poderes sobre la Iglesia seguían siendo los mismos, pero había una radical diferencia en la finalidad que se les daba. Cuando Felipe II entraba en conflicto con el clero perseguía el bien de la religión, cuando lo hacía Carlos III perseguía el debilitamiento del propio clero.

El despotismo ilustrado se encargó, como vimos en la primera parte, de desarrollar la doctrina regalista y de acentuar más las prerrogativas regias, en perjuicio de la libertad de la Iglesia. Este cambio de orientación en la mentalidad de la Corona tuvo sus repercusiones en las Indias. América asimiló la enseñanza y creó su propia escuela regalista de canonistas, que ya en el siglo XVII había dado figuras de la talla de Juan de Solórzano Pereira o Pedro Frasso.

Esta tendencia se prolongó hasta la época de la independencia. El regalismo formaba parte de una enseñanza básicamente religiosa y jurídica; eran los propios eclesiásticos y jurisconsultos quienes profesaban, difundían y a veces aplicaban la doctrina,

> como que la práctica del Patronato era robustecida por las enseñanzas que se vertían en los centros educativos de la colonia; la famosa universidad de Córdoba era un foco de regalismo, y éste tenía garantizada su perdurabilidad, mejor por la simiente intelectual que por las cláusulas sobre regalías y tiranicidio del juramento de los graduados [1].

Tesis como éstas, respaldadas por la universidad y divulgadas por los libros que circulaban en bibliotecas privadas y conventuales, forjaron la poderosa corriente de opinión que dominó las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Con el paso del tiempo, el primitivo «regalismo cristiano» fue evolucionando hacia formas más laicas y finalmente ateas, produciéndose la simbiosis entre la antigua corriente regalista y la moderna filosofía liberal. El resultado, como se verá en las páginas siguientes, fue una acción tendente a someter más y más a la Iglesia y a reducirla a un ámbito privado sin presencia en la vida pública y política.

Apenas iniciado el movimiento en favor de la independencia, se desató una encendida querella entre la Iglesia y las autoridades laicas sobre el problema del patronato real y los problemas adyacentes de los impuestos de los tribunales eclesiásticos, de los bienes de la Iglesia, etc. El conflicto, con frecuencia violento y altamente polémico, era inevitable, pues los nuevos dirigentes, asumiendo los poderes soberanos ejercidos en el pasado por la Corona, querían orientar en provecho propio las relaciones existentes entre la Iglesia católica y el rey de España.

Sin duda alguna, de todas las instituciones regalistas, la de más relieve y renombre fue el patronato, término que encierra diversos significados, canónica e históricamente hablando.

El proceso originario del regio patronato indiano excede del marco del presente estudio. Sólo diremos que es un conjunto de privilegios en el que se confunden poderes de hecho, poderes tolerados, ejercidos a ciencia y paciencia de los sumos pontífices, y poderes expresamente otorgados, estos últimos a partir de la concesión de Julio II a Fernando el Católico y a sus sucesores por la bula *Universalis Ecclesiae* en 1508.

[1] F. Legón, *Doctrina y ejercicio del Patronato Nacional*, Buenos Aires, 1920, p. 226.

El historiador argentino Ricardo Levene cuando habla del derecho eclesiástico americano afirma que no es sólo una consecuencia de la conquista de algo desconocido, sino también resultado de la política a desarrollarse en los pueblos aborígenes y en las nuevas razas en formación,

> labor de conversión, pacificación y elevación moral al mismo tiempo, es decir, misión espiritual y temporal, estrechamente asociada, bajo la preeminente dirección del Poder Público [2].

Estas circunstancias históricas, políticas y geográficas, unidas al sentido misional de la conquista, dieron un contenido inédito y sin parangón al patronato indiano, que las antiguas provincias o colonias quisieron capitalizar, a título hereditario, por considerarlo inherente a la soberanía que habían reasumido.

Patronato nacional es, pues, el regio patronato indiano una vez incorporado al derecho de las nuevas naciones independientes. Hasta aquí la teoría; pero en la práctica, regalistas y canonistas no se pondrán de acuerdo en torno a la naturaleza de la institución y el ejercicio de la misma. Desde la óptica de la Iglesia, es una práctica razonable y universal, que supone el derecho de presentación a los beneficios eclesiásticos, ejercido por un «patrón», que controla quién tiene acceso a los beneficios. Por su parte, los liberales que alcanzan el poder pretenden heredar de los regalistas galicanos la práctica del «Real Patronato de Indias», es decir, un control absoluto sobre la Iglesia católica que va mucho más allá del «derecho de presentación».

El senador y sacerdote mexicano José María Alpuche, en su proyecto de patronato (1827), entiende por patronato no sólo el poder de designar o nombrar a aquéllos que deben ocupar obispados, prebendas, beneficios y oficios eclesiásticos, sino también todo ese conjunto de poderes y de obligaciones pertenecientes a la soberanía temporal en cuanto a las iglesias, ministros y asuntos eclesiásticos; en una palabra, todo lo que, en estas materias, se considera pertenecer al poder real.

Hay que señalar que los reformadores americanos, sus élites laicas o clericales, conocieron la francmasonería, el racionalismo doctrinario,

[2] R. Levene, *Historia del derecho argentino*, t. II, Buenos Aires, 1946, p. 23.

el galicanismo francés, el febronianismo alemán, el josefinismo austriaco y la versión Borbón de todo eso. Arremetían contra la primacía romana, las órdenes, el celibato, los breves de la Iglesia, sus escuelas y su disciplina.

Los textos de Grégorie, que aconsejaban a los gobiernos americanos que establecieran iglesias nacionales, son accesibles en español desde 1823. De Pradt, el antiguo obispo de Malinas, es muy leído y citado. Sus dos obras, *Les quatre concordats, suivis des considérations sur le gouvernement général de L'Eglise* (1818), y *Concordat de l'Amérique avec Rome* (1827), traducidas al español, fueron difundidas en América por aquellos que mantenían correspondencia con él. Y, finalmente, por citar otro de los modelos de los reformadores americanos, Van Espen, en su obra fundamental *Ius ecclesiasticum universum* propone sus tesis favorables a la designación y consagración de obispos, incluso sin confirmación papal, y defiende la intervención del Estado en la disciplina externa de la Iglesia [3].

La difusión y el conocimiento de los clásicos europeos pone de manifiesto que la «secularización del pensamiento europeo» está en marcha también en América. Para los regalistas, el patronato es de origen laico y está ligado a la soberanía política; no aceptan que sea concedido por el papa, cuando mucho es reconocido por él. Entre ellos, los moderados piensan que, en la práctica, la utilización del patronato implica un acuerdo con Roma, mientras que los radicales opinan que eso es inútil teológicamente y peligroso políticamente. El gobierno no tiene por qué negociar con Roma. La nación tiene el patronato por soberanía y puede y debe controlar todas las actividades religiosas. Esta idea aparece reflejada, como hemos visto, en los primeros ensayos constitucionales de Colombia, Perú, Chile, Bolivia y Venezuela. En ellos se precisa, además, que el Estado tiene el poder de nombrar a los obispos. Los partidarios de la postura extremista sueñan con una iglesia nacional separada de Roma. Es el caso mencionado de Bernardino Rivadavia en Argentina o del padre Diego Antonio Feijó en Brasil y su ensayo de iglesia nacional con clérigos casados entre 1822 y 1843.

Por su parte, los canonistas estiman que el patronato es un derecho de origen espiritual, una concesión papal, históricamente justifica-

[3] M. Góngora, «Estudios sobre el galicanismo y la ilustración cristiana en América», *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 125, 1957, pp. 33 y ss.

da, pero no heredable ni automáticamente transferible. Se definen también entre ellos distintas posturas. Unos piensan que la independencia pone fin al patronato y que la Iglesia debe ser independiente del Estado; otros estiman que el nuevo Estado debe pedir a Roma una nueva concesión y otros más juzgan que, con o sin patronato, la Iglesia debe estar protegida por el Estado en la conservación de sus bienes y privilegios y que el catolicismo debe proclamarse religión de Estado para afirmar el lazo entre las dos instituciones. En esta última postura se alinean los diputados y el cabildo eclesiástico de Guadalajara, en el dictamen enviado al gobierno supremo de la nación mexicana en 1827, señalando que para evitar las desgracias de El Salvador y Centroamérica, vale más renunciar a un patronato incierto y concluir un buen concordato [4].

En la realidad, al margen de estas líneas teóricas, lo que cuentan son los hechos y el tiempo que transcurre: el Estado ejerce prácticamente el patronato con la cooperación tácita del clero y la resignación tácita de Roma, en espera de hallar mejores soluciones.

A la Iglesia no le resultaba fácil desprenderse de hábitos multiseculares; difícilmente podía imaginar su reconstrucción orgánica, su funcionamiento mismo, sin la tutela tradicional y la ayuda del Estado. Pero la alarma cunde pronto, los nuevos Estados que pretenden convertirse en patronos legítimos no eran el monarca paternal, sino las élites liberales y también conservadoras que quieren utilizar en su propio provecho la fuerza y la riqueza de la Iglesia católica.

El nuevo Estado reclamará el patronato no para proteger a la Iglesia, sino para utilizarla y controlarla, reduciendo todas sus actividades no litúrgicas. Cuando los legisladores hablan de «reformar», entienden cambiar radicalmente la disciplina eclesiástica y la situación material del clero: por ejemplo, hacer elegir a los sacerdotes y a los obispos y administrar los bienes de manos muertas. Restaurar la iglesia primitiva significa, de hecho, hacer de la Iglesia un departamento del Estado, y de los clérigos, sus funcionarios.

[4] Véase la *Colección Eclesiástica Mexicana,* 4 vols., México, 1874.

El pontificado de Gregorio XVI y la restauración de la Iglesia americana (1831-1846)

El carácter definitivo de la emancipación del antiguo imperio español fue intuído, antes que por sus contemporáneos de la curia, por el papa Capellari en su vieja política de 1825-1830 contra las vicarías apostólicas hispanoamericanas. Gregorio XVI tuvo el mérito de haber sabido sugerir y actuar soluciones distintas a las ensayadas por León XII y Pío VIII. Mientras éstos, sólo por obligación de conciencia, se desligaron hasta cierto punto de la legitimidad del patronato del rey católico, aquél dio prioridad al afianzamiento de la Iglesia en América ejecutando medidas necesarias, en tiempos especialmente difíciles.

Si bien el cardenal Capellari nunca fue el candidato ideal a papa para España, Fernando VII prefirió utilizar su derecho a la «exclusiva» contra el antiguo ex nuncio en Madrid, el cardenal Giustiniani, en el cónclave de 1830-1831, por su extremismo en las pretensiones de la curia romana y sus opiniones contrarias al regalismo de sus ministros. El Sacro Colegio dio su voto al futuro Gregorio XVI, contra quien el embajador español en Roma, Gómez Labrador, había escrito en noviembre de 1830:

> No es hombre de gobierno, y sus opiniones en punto de obispos de las provincias rebeldes de América no son favorables a los derechos de la Corona de España, como tuve ocasión de conocer cuando traté con él sobre el particular en el pontificado de León XII [5].

Fue una premonición incierta y cierta a la vez. Elegido el 2 de febrero de 1831, Gregorio XVI gobernó la Iglesia católica durante 15 años, preparando el camino que su sucesor Pío IX seguiría a partir de 1846. Pero acertó el embajador español en lo relativo a su política americanista para cubrir las sedes vacantes.

En su primer consistorio (28 de febrero de 1831) restableció la jerarquía ordinaria en México, preconizando seis obispos residenciales para la nueva república, entre los cuales el destinado a Puebla era pre-

[5] J. M. March, «La exclusiva dada por España contra el cardenal Giustiniani, en el cónclave de 1830-1831, según los despachos diplomáticos», *Razón y Fe*, 98, 1932, p. 58.

cisamente el delegado del gobierno mexicano, Pablo Vázquez. Gregorio XVI justificaba en carta autógrafa a Fernando VII su postura con el siguiente argumento: una vez que México no admitía en absoluto vicarios apostólicos, no hubo más remedio, para salvar allí la fe y la Iglesia, que darles obispos residenciales, si bien, por consideración a los derechos reales, no los dio a presentación de aquel gobierno, sino *motu proprio*. El silencio de la Corte de Madrid a la política de hechos consumados facilitó la extensión de la medida a Argentina y a Chile.

México otorgó al acto pontificio una marcada intencionalidad política. El *Registro oficial* de México subrayaba el 29 de mayo que el gesto equivalía a un reconocimiento de la autonomía nacional:

> La emancipación y libertad de México se han visto solemnemente reconocidas por el padre común de los fieles, en un acto en que, así confirma a los obispos que el Gobierno español propone para Málaga y Valladolid, como a los que el vicepresidente de la República Mexicana propone para sus Iglesias [6].

El reconocimiento oficial de México no se produciría de hecho hasta años más tarde, en diciembre de 1836, cuando el fracaso de las primeras reformas liberales ensayadas por el vicepresidente Gómez Farias, permitió a Santa Anna volver al poder como defensor de la Iglesia.

La medida ensayada en México se utilizó de nuevo en Argentina y Chile, una vez que las especiales condiciones políticas de ambos Estados lo permitieron. La política de transición de los vicariatos apostólicos, instrumentalizada en años anteriores, generó en las diócesis chileno-argentinas un sinfín de conflictos de tipo legal con cabildos y gobiernos. Los conflictos se derivaban del desconocimiento que la Iglesia indiana había tenido de otra jerarquía eclesiástica que no fuera la del papa, los obispos residenciales y los superiores mayores de las órdenes exentas. Si a ello añadimos las manifestaciones agresivas del regalismo criollo, como tuvimos ocasión de ver en el famoso caso del *Memorial ajustado* del fiscal Agrelo contra monseñor Medrano y monseñor Escalada en Buenos Aires, entenderemos la decisión de Gregorio

[6] A. Vázquez, *Bosquejo histórico de la agregación a México de Chiapas y Soconusco*, México, 1932, pp. 115-116.

XVI de acelerar la nominación de sedes en propiedad. En el consistorio del 2 de julio de 1832 se resolvió la preconización de Medrano y Vicuña como obispos propietarios respectivamente de Buenos Aires y de Santiago. Siguieron las de Cienfuegos para Concepción (diciembre de 1832), del Oro para Cuyo (septiembre de 1834) y de Lazcano para Córdoba (julio de 1834).

El vicariato apostólico de Montevideo, erigido en julio de 1832, fue una excepción a la regla en la política pontificia de Gregorio XVI derivada en parte de su complicado proceso de autonomía política [7] y de la emancipación eclesiástica del obispado de Buenos Aires. La sucesión de gobernadores eclesiásticos al frente de la Iglesia de la Banda Oriental durante el dominio español, rioplatense, portugués y brasileño finalizó con el nombramiento de Dámaso Larrañaga como vicario apostólico delegado con poderes de vicario capitular sede vacante, realizado por monseñor Muzi, en enero de 1825, en espera de la confirmación papal. Cinco años más tarde (octubre de 1830) Pío VIII expidió el nombramiento de vicario apostólico de Montevideo a favor del español Pedro Alcántara Jiménez, contra la violenta oposición de España y bajo el influjo político del emperador de Brasil; pero para entonces, los nuevos tratados con Brasil de 1828 y 1830 reconocían la independencia uruguaya, y Gregorio XVI tuvo que atender la propuesta del gobierno uruguayo, reponiendo oficialmente en su cargo a Larrañaga. La erección de la diócesis de Montevideo no se logró hasta 1878 por la escasez del clero local y por la inestabilidad política interior.

Retraso similar al uruguayo sufrió la Iglesia peruana antes de ver restaurada su jerarquía bajo la presidencia de Luis José Orbegaso. Si bien es cierto el hecho de que Perú fue uno de los Estados americanos que más tardó en concluir su independencia, ello no explica suficientemente el silencio en torno a tan importante territorio en la curia romana. Cabe recordar que el Alto Perú o Bolivia se independizó meses después que el Bajo Perú, y sin embargo recibió sus nuevos obispos

[7] La Banda Oriental y su capital, Montevideo, fueron españolas hasta 1814; rioplatenses y autónomas bajo Artigas, hasta 1817; portuguesas, hasta 1824; brasileñas, hasta 1825; disputadas en guerra entre brasileños y argentinos hasta 1827; y, teóricamente brasileñas hasta el 27 de agosto de 1828, fecha en que Argentina y Brasil firmaron el acuerdo definitivo declarando la nación soberana con el arbitrio inglés. Éste fue notificado el 25 de mayo de 1830.

propietarios en 1827 y 1828, después de la polémica Junta de la Congregación de negocios eclesiásticos extraordinarios, presidida por Capellari (18 de enero de 1827), a petición de León XII, y en donde se concluyó la preconización *motu proprio* de obispos colombianos y alto peruanos ya mencionada.

La génesis autonomista del Perú y sus distintas fases —la del influjo argentino bajo San Martín (1821-1822), la colombiana bajo Bolívar (1823-1826) y la propiamente nacional desde 1827— fueron las causantes indirectas de la incomunicación con Roma. Lo cierto es que los órganos de la Iglesia y del Estado se dirigieron a la Santa Sede, al menos en tres ocasiones, para informar de la nueva situación de la Iglesia y pedir remedio a sus necesidades. Ni siquiera las peticiones oficiales, realizadas por Bolívar en 1826 para la provisión de las diócesis vacantes de la nueva república (Lima, Trujillo, Guamanga y Maynas), surtieron efecto. El desconocimiento de aquéllas en la Secretaría vaticana impidió a León XII dar al Perú sus obispos en las promociones de 1827 y 1828. Desconocimiento feliz, por los inconvenientes que se habrían derivado de la aceptación romana de los prelados propuestos por Bolívar, teniendo en cuenta que el Congreso constituyente de 1827, llevado por una fobia antibolivariana, anuló estas designaciones y no urgió ninguna embajada ante la Santa Sede con la presentación de nuevos candidatos.

El retraso con que la Santa Sede se ocupó de la restauración jerárquica de la Iglesia peruana se puede atribuir a un cúmulo de tardanzas, ineficacia y falta de estabilidad política que fueron subsanadas por la gestión del nuncio apostólico de Río de Janeiro y su suplente Fabrini, a partir de 1831. Fabrini consiguió contactar con los dos únicos prelados existentes en el Perú, José Sebastián Goyeneche de Arequipa y José Calixto Orihuela de Cuzco y, finalmente, con el vicario y cabildo capitular de Lima. En el consistorio del 23 de junio de 1834 se realizó la provisión del arzobispado de Lima en la persona de Jorge Benavente; un año más tarde se proveyó la diócesis de Trujillo y se elevó a la dignidad episcopal al polémico republicano Francisco Javier Luna Pizarro, quien en 1846 se hizo cargo de la sede metropolitana de Lima [8].

Paralelamente a los medios arbitrados para lograr la restauración del episcopado en la mayoría de las iglesias americanas, Gregorio XVI

[8] P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* t. II, pp. 393-396.

realizó un gesto, en el transcurso del año 1831, que no deja duda alguna sobre su intención de allanar obstáculos al reconocimiento oficial de las nuevas repúblicas. Me refiero a la proclamación doctrinal de la Santa Sede, en la constitución *Sollicitudo Ecclesiarum* del 5 de agosto de aquel año, afirmando que las vicisitudes políticas de los Estados no debían impedir a la Santa Sede el remedio de las necesidades espirituales de las almas y, en especial, la creación de nuevos obispos, aunque para ello tuviera que tratar con autoridades de hecho. El espíritu del documento refrendaba una política de neutralidad que permitía al papa atender a los delegados de una parte en litigio, sin crear por ello perjuicio alguno a los derechos, privilegios o patronato de la otra parte.

El motivo directo de su publicación se encuentra en el conflicto dinástico estallado en Portugal entre el gobierno absolutista de Miguel I, y el liberal de María de la Gloria, ambos en pugna por el reconocimiento exclusivo del papa; pero no parece probable que al pontífice se le escapara, en el momento de su redacción, las consecuencias políticas de tal documento para las repúblicas americanas. Máxime si, como afirma Leturia, la documentación vaticana prueba que Capellari dio su voto favorable a la propuesta del delegado mexicano Vázquez, quien en enero de 1826 enviaba desde Bruselas al cardenal secretario de Estado una reclamación oficial contra la encíclica legitimista *Etsi iam diu* expedido por León XII y del que tuvimos ocasión de hablar. Vázquez confiaba que el Santo Padre depusiera el erróneo concepto que relaciones interesadas de la Corte de Madrid le habían formado y solicitaba un testimonio de su benevolencia que pudiera servir de base a las negociaciones de las que él estaba oficialmente encargado por el gobierno de México.

La lectura entre líneas de la mencionada constitución *Sollicitudo* alertó a la diplomacia española en el Vaticano, la cual denunció de palabra y por escrito una futura aplicación de la bula al reconocimiento de los gobiernos revolucionarios de América. El principio pontificio de desentenderse del derecho y atender sólo al hecho, aunque tal hecho no estuviese aún tan claro en las repúblicas americanas como en el partido de don Miguel de Portugal, abría en principio la vía a la aplicación del documento, protestando, no obstante, que con ello no se quería perjudicar los derechos del monarca español.

La coyuntura española y la inminente guerra civil que se anunciaba por la sucesión de la Corona, años antes del fallecimiento de Fer-

nando VII (septiembre de 1833), favorecieron que América pasase a un segundo plano en la Corte de Madrid y propició la opinión general de un sector de la curia que deseaba que el papa se pusiera en relación con las nuevas repúblicas e incluso las reconociera.

El temor de la diplomacia española ante el documento pontificio no se justificaba en el año 1831, momento en que la disolución de la Gran Colombia paralizaba las gestiones del ministro Ignacio Tejada, quien actuaba además como encargado de negociar ante la Santa Sede los nombramientos para las sedes vacantes de México, y en el que las demás repúblicas estaban demasiado preocupadas con sus propios asuntos internos como para interesarse por el reconocimiento político de un Estado que, si bien espiritualmente era significativo, en lo temporal nada significaba para la solución de los agudos problemas económicos y políticos que enfrentaban a las jóvenes repúblicas. Sólo a finales de 1832, Tejada reanudó las gestiones diplomáticas, esta vez como encargado de negocios de la república neogranadina, cumpliendo el encargo del presidente Santander de obtener el reconocimiento oficial de la Santa Sede.

Las conmociones internas de este país dilataron el proceso, si bien el informe positivo del secretario de la Congregación de asuntos extraordinarios, monseñor Frezza (11 de octubre de 1835), logró el refrendo pontificio. Frezza llegó a proponer en aquella ocasión un plan universalista de reconocimiento para los demás Estados americanos que no llegó a prosperar por considerarse prematuro tal reconocimiento, desconocer el estado en que se hallaban dichas repúblicas y no haberlo solicitado ellas mismas.

El reconocimiento oficial de la Nueva Granada (14 de octubre de 1835) tuvo como consecuencia obvia el envío de un representante de la sede apostólica al gobierno de Bogotá. En esta ocasión, Gregorio XVI decidió enviar a monseñor Baluffi con el título de internuncio y amplísimos poderes para todas las repúblicas de lengua española. Ello implicó la anulación de la delegación que desde 1829 había tenido monseñor Ostini para esas mismas repúblicas, en el ejercicio de la nunciatura de Río de Janeiro, y de su sucesor, monseñor Fabbrini, como encargado de negocios.

Las dificultades de Bogotá, centro único irradiador de la voluntad pontificia para tan inmensos territorios, pronto hicieron aconsejable (marzo de 1840) la división de la representación de la Santa Sede en

torno a dos núcleos: la internunciatura de Bogotá, que abarcaría las repúblicas de Nueva Granada, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia, y la delegación de Río, que cubriría las necesidades de Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay. Así quedó la representación pontificia en Sudamérica durante todo el pontificado de Gregorio XVI.

El reconocimiento oficial de México (5 de diciembre de 1836) ilustra los motivos de por qué algunas repúblicas independientes no solicitaron el mencionado refrendo. A pesar del éxito de las gestiones del canónigo de Puebla, Vázquez, ante la Santa Sede en los primeros años del pontificado de Gregorio XVI, aquélla nunca le reconoció el carácter de ministro plenipotenciario, para no enfrentarse con Fernando VII.

Después de Vázquez, México tuvo como encargado de negocios ante la Santa Sede, de 1831 a 1833, al ministro de Colombia, Ignacio de Tejada, y entre 1833-1835, a Lorenzo de Zavala, ministro de México en Francia, quien nunca llegó a ir a Roma. Tejada volvió a encargarse entre 1835 y noviembre de 1836 de la representación mexicana, pero fue con Manuel Díez de Bonilla, enviado con carácter de ministro plenipotenciario, cuando la comunicación prosperó y se puso de manifiesto la interpretación que las nuevas repúblicas hacían de la constitución *Sollicitudo Ecclesiarum*. Ante la negativa del nuevo secretario de Estado, cardenal Lambruschini, a que se le reconociese a Bonilla su carácter oficial, por cuanto México aún no estaba reconocido como nación independiente, el propio interesado argumentó que tratándose de negocios espirituales había considerado que eso no era necesario según el texto de la reciente constitución,

> por la que el papa había declarado reconocía a todos los gobiernos «de hecho» en todo lo que se dirigiera puramente a los negocios eclesiásticos [9].

Aunque Bonilla no tenía instrucciones concretas sobre un punto tan importante, aceptó el ofrecimiento del secretario de Estado acogiéndose a las ventajas que el reconocimiento político ofrecía para agi-

[9] J. Ramírez Cabañas, *Las relaciones entre México y el Vaticano*, México, 1928, p. 159.

lizar las gestiones relativas a lo espiritual. Al reconocimiento de la Santa Sede se sumó días después el de Madrid, según el tratado de paz firmado entre España y México (28 de diciembre de 1836) por el cual la reina regente reconocía plena y absolutamente a la República Mexicana por nación libre, soberana e independiente.

El éxito político no perseguido por el ministro Díez Bonilla no tuvo correspondencia en el orden espiritual. Los problemas eclesiásticos pendientes que debía tratar en Roma aludían a los diezmos, a la difícil cuestión del patronato y a un nuevo reparto de diócesis. Argumentando la miseria de la población, se solicitaba el derecho a ejercer el patronato y la reducción de los diezmos a la mitad. La respuesta de la Santa Sede fue dilatoria; en marzo de 1839 requería un proyecto del gobierno mexicano para un concordato futuro adoptando en el ínterin las providencias especiales que fuesen conciliables con los derechos y disciplina de la Iglesia. Por su parte, el gobierno mexicano dio largas a la propuesta del papa de enviar a México un internuncio, en correspondencia a la misión de Bonilla, y los proyectos sobre concordato no llegaron a fraguar ni entonces, ni años después bajo la Reforma o durante el Segundo Imperio. El último enviado extraordinario ante la Santa Sede fue Manuel Larrainzar entre 1853 y 1855. A partir de esta fecha las relaciones Iglesia-Estado se suspendieron.

El reconocimiento de los demás Estados que lo solicitaron oficialmente se verificó sin dificultades, como fue el caso de la República del Ecuador (agosto de 1838) y de Chile (abril de 1840). Por el contrario, aquellas otras repúblicas que no enviaron una representación oficial a Roma, por sus propias complicaciones políticas internas o con las repúblicas limítrofes, quedaron pendientes de ser reconocidas por la Santa Sede hasta la firma de los respectivos concordatos o acuerdos tomados. Tal fue el caso de Bolivia, Perú, Argentina y Venezuela.

Bolivia fue uno de los primeros Estados que por deseo expreso del presidente de la Confederación peruana, mariscal Andrés de Santa Cruz, nombró un representante ante la sede apostólica. El nombramiento recayó en Bolívar, quien nunca marchó a Europa. Años después, en 1835, el ministro de Bolivia en París, Casimiro Olañeta, promovió extraoficialmente en Roma los nombramientos de los obispos de Charcas y Santa Cruz de la Sierra. Bolivia no envió un ministro propio a la Santa Sede hasta 1851, año en que el general Santa Cruz gestionó un concordato con Pío IX.

El reconocimiento del Perú fracasó por las dificultades de obtener una comunicación directa. Desde noviembre de 1832, Gregorio XVI manifestó su buena disposición nombrando al destacado obispo de Arequipa, Goyeneche, delegado apostólico y visitador de los regulares de ambos sexos en toda la República. Goyeneche no juzgó oportuno hacer uso de sus facultades, ni siquiera cuando sobrevino la confederación y sus buenas relaciones con Santa Cruz le promovieron a la presidencia de la delegación del Estado Sud Peruano. Monseñor Baluffi desde Bogotá y los sucesivos delegados apostólicos enviados por Roma para toda la región austral mantuvieron correspondencia con las autoridades eclesiásticas y civiles del Perú, pero no llegaron a poner los pies en el país. El interés de la Santa Sede en mantener relaciones con el Perú fracasó parcialmente por este motivo.

Paralelamente, los intentos de enviar una representación diplomática a Roma por parte del Estado peruano no se formalizaron hasta la subida al poder del general Rufino Echenique. El Libertador Bolívar había sido el primero en indicar la necesidad de fijar las bases de las relaciones entre los dos poderes, el civil y el religioso, mediante un concordato; y ya la Constitución del año 28, en el artículo 23, enumeraba, entre las facultades del poder ejecutivo, el celebrar concordatos con la Silla Apostólica, ateniéndose a las instrucciones dadas por el Congreso.

Esta misma disposición se reprodujo en la Constitución del año 1834 y en la de 1839, vigente en el momento que Echenique asumió el poder. Respaldado por el precepto constitucional y a pesar de la oposición tardía del Congreso y de la prensa liberal, que negaba su aprobación a pacto alguno en el cual se desconociese en lo más mínimo los derechos y fueros en que se hallaba en posesión la República, el jefe del ejecutivo logró poner en Roma a Bartolomé Herrera, con carácter de ministro plenipotenciario e instrucciones precisas en torno a la regalía del patronato que debería solicitarse y otra serie de concesiones que las circunstancias hacían necesarias para el buen régimen de la Iglesia peruana [10].

En noviembre de 1852 la legación peruana fue recibida por Pío IX, quien delegó en monseñor Santucci la expedición de los asuntos

[10] R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V., Burgos, 1962.

que Herrera debía someter a la Santa Sede. Con habilidad, el ministro dilató el asunto del patronato, en beneficio de obtener el despacho de bulas para el obispo de Trujillo y otras gracias espirituales. El ambiente en la Corte romana era favorable para establecer un concordato, y Herrera era consciente de que la Santa Sede no discutiría la cuestión del patronato sino dentro del acuerdo marco del concordato, una vez ajustado éste. La falta de instrucciones al respecto y la orden de salir para Lima, donde le esperaba la presidencia de la Cámara de Diputados, hizo fracasar un acuerdo combatido por la facción liberal del Congreso. El gobierno de Echenique perdió la oportunidad de liquidar un problema que mantuvo enfrentada a la Iglesia y al Estado peruano hasta 1860. Puede decirse que hasta dicha fecha la lucha contra la Iglesia giró en torno al patronato que el Estado se había atribuido y ejercía a su voluntad, sin que mediara un concordato entre él y la Santa Sede.

En el caso de Argentina, el obstáculo al reconocimiento oficial por parte de la Santa Sede nació, como vimos anteriormente, del estado interno de la Confederación durante la dictadura de Rosas y la negativa del dictador a aceptar las propuestas que el delegado apostólico, monseñor Luis Besi, enviado *motu proprio* por Pío IX, le presentó en febrero de 1851, postergando para tiempos más tranquilos los asuntos con la Silla Apostólica.

La primera misión oficial argentina fue la de Salvador Ximénez, realizada a instancias del general Urquiza, quien desde Paraná, asiento provisional de las autoridades de la Confederación, trató de demostrar con este gesto la eficiente protección oficial que el gobierno estaba dispuesto a brindar a la Iglesia. Enviado como agente confidencial ante la Santa Sede, Ximénez fue recibido por Pío IX a finales de 1854, logrando el establecimiento de un vicario apostólico consagrado, además, de obispo *in partibus* para Paraná, y la recomendación de que el nuevo gobierno de la Confederación estudiase el proyecto de negociar un concordato con la Santa Sede.

La urgencia del gobierno en consolidar la erección en trámite de la diócesis del Litoral impulsó a Urquiza a dictar la ley de creación de dicha diócesis, presentando al papa una terna para ocuparla, a través del encargado de negocios de la Confederación en Europa, Juan Bautista Alberdi. La falta de poderes extraordinarios junto a la inexistencia de relaciones diplomáticas oficiales con la Santa Sede hicieron inefica-

ces las gestiones que Alberdi llegó a realizar en Roma a lo largo de 1856.

En agosto de 1857, Pío IX decidió enviar como delegado apostólico ante el gobierno de la Confederación a monseñor Marini, quien en poco tiempo trazó el plan de creación de la diócesis del Litoral, con el consenso del director supremo. El fallecimiento del obispo electo, Leonardo Acevedo, en febrero de 1858 modificó la idea original, creándose con las provincias de la futura diócesis, Entre Ríos, Corrientes y Santa Fe, el vicariato apostólico paranense.

La Santa Sede se había mostrado reacia a la creación de nuevas diócesis en la Confederación antes de que se proveyeran las vacantes de Córdoba, Salta y Cuyo; pero, una vez que se anunció la institución canónica para las mencionadas sedes a finales de 1858, Urquiza no tuvo el menor reparo en presentar al papa, para obispo del Litoral, al presbítero Luis Gabriel Segura. En esta ocasión se cuidaron los trámites diplomáticos nombrando a Juan del Campillo, ministro a la sazón de (Justicia, Culto e Instrucción Pública de la Confederación, delegado extraordinario, acreditado especialmente ante el papado.

El principal cometido de la misión de Campillo era el de negociar, concluir y firmar un concordato con la Santa Sede bajo las bases de la religión católica y los principios fundamentales sancionados en la reciente Constitución nacional de 1853. Este fue el caballo de batalla del ministro Campillo, pues su proyecto de concordato procuraba asegurar el ejercicio del patronato y el exequátur de bulas y breves, tal como lo preceptuaba la Constitución, frente al contraproyecto del papado que admitía el primer punto (siempre que se entendiera reservada exclusivamente a la Santa Sede la nominación de los obispos), pero consideraba inadmisible para los derechos de la Iglesia la concesión del exequátur. La renuncia a tal concesión implicaba introducir reformas en la Constitución, la cual por ningún motivo, se quería modificar [11].

Las gestiones realizadas para hacer reconciliables ambas posturas fracasaron en febrero de 1860 con la retirada de Campillo de la mesa de negociaciones. El ministro había logrado que se redactasen las bulas

[11] F. J. Legón, *Doctrina y ejercicio del Patronato nacional*, Buenos Aires, 1920, pp. 508-515.

de erección del obispado de Paraná (13 de junio de 1859), pero no le acompañó el éxito en su principal objetivo: la firma del concordato. La oportunidad no volvió a repetirse, y ni la Confederación ni los sucesivos gobiernos de la República acreditaron nuevos enviados ante la Santa Sede. Las relaciones recíprocas sólo fueron reanudadas al comienzo de este siglo.

Las negociaciones para obtener el reconocimiento oficial de Venezuela ofrecieron una peculiaridad única en el continente. Gregorio XVI insinuó a través del internuncio, monseñor Baluffi, su deseo de reconocer a Venezuela y negociar un concordato con el Estado, pero la concesión la hizo depender de una cuestión eclesiástica: la reposición del arzobispo Ramón I. Méndez, desterrado de su sede. El enfrentamiento del arzobispo republicano, acérrimo defensor de la inmunidad de la Iglesia, contra el gobierno del general Soublette, vicepresidente de la República en Caracas, enturbió las gestiones realizadas durante los casi dos años (1837-1839), por el general Daniel F. O'Leary, que actuó como agente oficial del gobierno venezolano en Roma.

Las nuevas condiciones que impuso el papa en la primavera de 1838, frustaron definitivamente el arreglo y provocaron la respuesta airada del ala radical del Congreso venezolano. El papa no deseaba vincular el reconocimiento de Venezuela al envío de un delegado apostólico, y sólo aceptaba tratar de la existencia del patronato eclesiástico en la República sobre la base de una libre concesión pontificia.

La delegación venezolana contestó con rapidez:

> no aceptamos la concesión ni pedimos la herencia [del antiguo Patronato Regio], sino que reclamamos el Patronato como inherente a la soberanía [12].

La oportuna intervención de O'Leary recordando a Soublette la política clarividente de Bolívar, la cual evitó en 1826 el cisma en la Gran Colombia y la creación de una iglesia nacional, neutralizó el deseo de ruptura manifestado por los diputados extremistas.

[12] N. E. Navarro, *Actividades diplomáticas del general Daniel O'Leary en Europa. Años 1834 a 1839*, Caracas, 1839, pp. 145-146.

> O'Leary escribía el 16 de junio de 1838: por el bien del país aconsejo un arreglo cualquiera de esta cuestión, que nos asegure la benevolencia del papa, porque, si la dejamos pendiente, son infinitos los males que se seguirán [13].

No se produjo el deseado arreglo. En abril de 1839 O'Leary fue recibido en audiencia de despedida por Gregorio XVI, quien se mostró inflexible en la defensa de los derechos de la mitra de Caracas, postergando para tiempos mejores el necesario reconocimiento político de la nueva República.

Política eclesial de los gobiernos liberales

Entre 1825 y 1869, la Iglesia americana, así como la sociedad, se encuentran atrapadas entre dos proyectos contradictorios: el de la restauración y el de la secularización; la crisis se agrava tanto para el Estado como para la Iglesia. Los liberales desarrollan entonces una ofensiva en dos tiempos.

El primer tiempo es el de «la reforma» con minúsculas, teñido de un fuerte regalismo con tonos galicanistas, en el que se combate contra Roma, pero no realmente contra un catolicismo que afirma que se quiere reformar. De hecho, ello conduce al debilitamiento progresivo de la Iglesia y a su subordinación, en cierto grado, al Estado. Este período dura, con pequeñas variaciones en las distintas repúblicas, hasta mediados del siglo XIX, y el conflicto que opone a la Iglesia y al Estado se plantea, como hemos tenido ocasión de ver, en términos muy tradicionales en torno a la regalía del patronato.

El segundo tiempo es el de la «Reforma» con mayúsculas. El Estado comprueba fehacientemente que la nueva Iglesia, americana y patriota, conserva su poder social y político. Al no poder utilizarla como fuente de legitimidad por la contundente negativa del cuerpo eclesial, se propone reformarla del modo más conveniente para sus intereses. Entre 1850 y 1869, se observa la ofensiva de un deísmo racionalista, aliado con las iglesias protestantes, que combate contra un enemigo común, ya no solamente Roma sino los católicos americanos.

[13] *Ibid*, pp. 127-128.

La primera generación de liberales que actúa en la vida política de las distintas naciones soberanas entre 1825 y 1850 ofrece una visión de la sociedad moderna, secularizada, donde no hay lugar para una Iglesia católica mirada como bastión de la reacción. Su programa contempla la desaparición de las órdenes denunciadas como inútiles, improductivas y sobre todo peligrosas, debido a su base popular. Desean la abolición de los fueros jurídicos del clero y, especialmente, terminar con la riqueza eclesiástica: el Estado debe hacerse cargo de los diezmos, de los bienes raíces, de los capitales invertidos, etc., que son, siguiendo su argumentación, un obstáculo al progreso económico.

Para los liberales, el clero es el culpable de todos los retrasos, del analfabetismo, del fanatismo religioso; por eso, su simpatía hacia los protestantes es lógica, la recíproca es también verdadera y contarán con su ayuda para desplegar su estrategia.

Los puntos de reforma de su programa disimulan el deseo de ir contra los dogmas y la supremacía del papa, el Dios de los cristianos. La élite laica o clerical conoce la francmasonería, el racionalismo doctrinario, el galicanismo francés y el febronianismo alemán, corrientes todas radicalizadas por el liberalismo español. El odio a España se confunde en estos liberales con el odio a la Iglesia, pero conservando el despotismo regalista.

No resulta asombroso que en esta situación el clero reaccione. Se vuelve hacia Roma, en busca de protección, por primera vez en su historia. Sostenido por Roma, aplica su teoría del origen espiritual del patronato a todos los puntos en debate: el diezmo, las subvenciones parroquiales, los privilegios jurídicos, los bienes del clero... La Iglesia pasa así sin proponérselo a convertirse en el foco del combate político que opone a liberales y conservadores; rechazada por los liberales, pasa a convertirse en aliada de los conservadores, y en poco tiempo el enfrentamiento entre ambas tendencias ocasionará su desestabilización total.

La literatura anticlerical se lanza, después de la independencia, contra todas las actividades de la Iglesia buscando debilitar a la institución más influyente. ¿Qué pretenden los liberales de la primera generación? Se achaca a la riqueza de la Iglesia el bloqueo del crecimiento de la nación. Se la acusa de impedir con su intolerancia religiosa frente a las iglesias protestantes el progreso y el acceso de las ideas y de los inmigrantes.

En realidad, se pretende arruinar a la Iglesia para minar su base social. Costeloe afirma que la Iglesia católica es el chivo expiatorio de todos los fracasos de los liberales, cuya utopía se estrella contra la realidad social [14]. Contra una sociedad que sigue siendo esencialmente tradicional, ajena al concepto de nación moderna y secularizada de los liberales, resulta prácticamente imposible realizar la «Reforma».

Por eso la primera generación de liberales trató de utilizar el patronato para reformar; pero la coyuntura latinoamericana de los 20 primeros años independentistas desembocó en una agravación de las contradicciones y en la resistencia de la Iglesia, que no aceptó ese derecho del Estado a reformar. La Iglesia, cuyo clero había favorecido el regalismo en las décadas anteriores para reforzar la autoridad del monarca y debilitar la de Roma, cambia de ideas en cuanto a sus relaciones con el Estado. Y después de 1850 busca la protección de Roma. Si el Estado no le garantiza ya su establecimiento tradicional, el patronato se vuelve una amenaza. Busca la libertad absoluta, y por ello desea convertirse en un cuerpo independiente de la autoridad civil, pero reclama la protección de la ley.

La segunda generación de liberales pretende acabar con las contradicciones. Unas minorías urbanas pertenecientes a las élites dirigentes hacen lo que se conoce como revolución de la «Reforma». El pueblo en general, con algunas excepciones, se vuelve más clerical y no participa en la expulsión de las órdenes ni en las medidas antirreligiosas. Al final de este enfrentamiento, que no logra destruir a la Iglesia católica, se encuentra la difícil separación de la Iglesia y el Estado, de resultado desigual según los países.

Los liberales que actúan en las décadas de los años 1850-1870 aspiran a separar a la Iglesia del Estado. Sus reformas no tratan de destruir a la Iglesia, sino de debilitarla como institución política y económica. Las inversiones extranjeras y la inmigración protestante se consideraron como una ayuda para debilitar la posición de la Iglesia católica. Algunos especialistas analizan la separación hostil entre la Iglesia y el Estado en términos de jurisdiccionalismo, al menos en lo que hace a su deseo de dominar a la Iglesia y someterla al control del

[14] M. P. Costeloe, *Church and State in independent Mexico: A study of the Patronage debate 1821-1825*, Londres, 1978.

Estado, actitud que casa mucho mejor con el viejo jurisdiccionalismo regalista que con la doctrina de la separación que los liberales decían defender y que suponía, según la doctrina de Cavour, la «Iglesia libre en el Estado libre».

El jurisdiccionalismo liberal no reconoció a la Iglesia como sociedad soberana independiente y con poderes legislativos. La separación se tradujo de hecho en la introducción del matrimonio civil y del divorcio, la secularización de los registros civiles, cementerios y educación, la supresión temporal de algunas órdenes religiosas, la expulsión temporal de algunos miembros representativos del clero y en general confesión del Estado laico. De este modo, la Iglesia se vio obligada a una forzada convivencia con el Estado, el cual estableció los límites del espacio adecuado donde aquella debía realizar su labor de preservación de la religión.

Resulta interesante observar cómo el primer ensayo de reforma de los liberales fracasa estrepitosamente en los distintos países en que se realiza. Valga como ejemplo el caso de México, protagonizado por el vicepresidente Vicente Gómez Farías, en el momento de la presidencia de Santa Anna. La primera confrontación tuvo lugar en 1833-1834. Gómez Farías empezó por la secularización del fondo pío de California y siguió con la confiscación de los bienes de todas las misiones. Prohibió después a la Iglesia toda transferencia, toda venta de propiedades, y cerró la Universidad Pontificia junto a otras escuelas dirigidas por el clero.

A continuación, pasó a la legislación propiamente dicha dictando la supresión del apoyo que el brazo secular daba a la Iglesia para la percepción del diezmo; liberando a los monjes y a las monjas de sus votos perpetuos; ejerciendo el patronato sobre las parroquias vacantes y discutiendo a la Iglesia la libre elección de los canónigos. Las medidas jurídicas y persecutorias mencionadas generaron la protesta del clero, el cual se vió privado de participar en la vida política y falto de dirección, al ser enviados al exilio los prelados reacios a aplicar las reformas.

El legislador no previó la reacción popular. La ley que eximía de los votos perpetuos a los religiosos y religiosas provocó un escándalo en el pueblo. Las reformas militares despertaron además el descontento conservador y, en abril de 1834, la reacción conservadora bajo el lema "Religión y Fueros" barría los logros liberales. La legislación liberal fue

anulada con excepción de la ley por la que el gobierno dejaba de prestar su fuerza para la ejecución de los votos religiosos y la percepción de los diezmos [15].

La Primera República federal (1824-1835) estaba herida de muerte. Es muy probable, como apunta Charles Macune, que la intervención de los 19 Estados de la República en las pugnas eclesiásticas, mantenidas entre las autoridades nacionales y la Iglesia, dificultara aún más hallar soluciones satisfactorias a nivel del Estado y contribuyera a la caída de la República federal misma, manifestándose el descontento popular por la política liberal de reformas [16].

Es a partir de 1835 cuando se esboza para México la configuración de la República Central. Los estados se convierten en departamentos del gobierno de la capital y se adopta el sistema de una sola cámara. Es la solución a todos los problemas del país, a juicio de los conservadores. Pero, de hecho, el sistema fue el centro de convergencia de todas las crisis internas y externas que sufrió México hasta la revolución de Ayutla del año 1854.

[15] Algunos estudios nacionales para esta época son los de W. H. Callcott, *Church and State in Mexico,* Chapel Hill, 1929 y *Santa Anna: The story of an enigma that once was Mexico,* Norman, 1936; A. Staples, *La Iglesia en la primera república federal mexicana, 1824-1835,* trad. de A. Lira, México, 1976.

[16] Macune, «The impact [...]», J.A. Cole, comp., *The Church and Society in Latinamerica,* Nueva Orleans, 1984.

II

LA IGLESIA AMERICANA ANTE LA OFENSIVA LIBERAL

La implantación del liberalismo político. La época de la Reforma

La segunda gran época en que puede dividirse la historia del siglo xix en América latina es la época de la Reforma, en la cual se inicia la implantación definitiva del liberalismo político y se realiza la lucha contra los sectores tradicionales que habían dominado en el período anterior.

La independencia política, conseguida en un tiempo récord durante la primera mitad del siglo, había absorbido el esfuerzo y la pasión de los libertadores, quedando sin hacer la emancipación mental. Es a partir de la época romántica cuando la segunda generación de independientes se plantea la labor de llevar a cabo la emancipación mental de América, que no se había realizado y sin la cual era imposible sentirse auténticamente americano.

El primer paso para la realización de esta emancipación mental fue la renuncia al pasado. Renuncia a la herencia española, que Leopoldo Zea interpreta en el plano más abstracto de la historia de las ideas como negación de su propia historia [1]. España y lo que España representaba y había representado en el orden político y cultural en América se convirtió en el chivo expiatorio de todos los males del presente. La dificultad del americano para asimilar la realidad histórica de la época española, la realidad de Hispanoamérica como dependencia,

[1] L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del positivismo al romanticismo*, México, 1949, p. 38.

le condujo a tratar de reformar la herencia española para poder salir del círculo vicioso de anarquía y caudillismo en que se había caído durante la primera mitad del siglo. Pero al desprenderse del mundo de referencias tradicional español, tuvo que acogerse a la imitación de otros modelos.

En estos tiempos de desastres, la vieja idea filosófica según la cual el protestantismo es superior al catolicismo por ser el representante del progreso y de la tolerancia cristalizó en la convicción de que la superioridad norteamericana provenía de la religión. Convicción que perdurará a lo largo del siglo XIX y explica la tendencia liberal a imitar a los Estados Unidos. Aún a principios del novecientos, José Diego Fernández seguía exclamando:

> Las 13 colonias inglesas [...] hoy son potencia de primer orden. Los estados latinoamericanos después de su independencia han llevado una vida de miseria, lodo y sangre. ¿Por qué esta diferencia? Fue la religión protestante la que engendró la democracia política y el dinamismo económico [2].

La admiración por los Estados Unidos explica la conversión de algunos intelectuales al protestantismo y potencia el anticlericalismo heredado del siglo XVIII. La situación hace explosión después de 1848. Es entonces cuando la violencia, nacida del propio sentimiento de urgencia, empuja a los conservadores a acercarse a Europa para encontrar una solución monárquica, mientras que los liberales deciden entonces reformar sus respectivos países. Pero, para que esto sucediera, antes tuvieron que producirse en Francia las revoluciones liberales de 1830 y, sobre todo, de 1848.

El movimiento reformista americano de tipo liberal ha sido interpretado como la proyección cultural de la Revolución francesa de 1848. Los gobiernos de Castilla en el Perú, de Monagas en Venezuela, la Constitución radical de Nueva Granada, la Constitución argentina de 1853, el movimiento llamado de la Reforma mexicana, etc., cumplen, en cada uno de esos países, la tarea de implantar el liberalismo.

Del choque entre la herencia histórica católica y la cultura de una élite, impactada por el progreso de los Estados Unidos e influenciada

[2] J. D. Fernández, *México: política experimental*, México, 1919, p. 585.

por las múltiples corrientes filosóficas de las Luces europeas, surge el liberalismo con sus planes de reforma. De todos ellos, el que más violencia y traumatismo causará es el que afecta a las instituciones eclesiásticas, porque conlleva la ruptura con la madre España y con la madre Iglesia.

Antes de que la revolución liberal se produjera, en América ya hay, en distintos países, ensayos de Reforma: el realizado por Gómez Farías en México, anteriormente mencionado, sirve de ejemplo, pero tales ensayos fracasaron al ser rechazados por grandes caudillos o por sectores de cualquier signo político, que son, en realidad, quienes siguen gobernando. En esta ocasión, los liberales, prudentes, afirmaban no querer otra cosa sino reformar la Iglesia para el bien común, y criticaban la relajación de las costumbres del clero. Al estallar la revolución y después de la victoria, los liberales triunfantes plantean directamente el problema: el conflicto entre Iglesia y Estado, agravado por la evidente riqueza y prosperidad de la primera en contraste escandaloso con la bancarrota del tesoro público.

El conflicto nace de la existencia de un Estado sometido a cambios constantes de gobierno, inestable y sin experiencia, frente a una Iglesia que ha conservado la unidad, las instituciones, las prácticas, los principios, estable e instalada en la continuidad. La inexistencia de un Estado fuerte agudizó el conflicto.

> Emilio Rabasa afirma: El hecho mismo de que la autoridad civil, lejos de alcanzar la integración, se hundiera más y más en una estéril anarquía robusteció por contraste a la autoridad eclesiástica, secular, compacta y desaprensiva [3].

Sin duda el conflicto más visible es el que opone a la Reforma liberal y al clero; pero no es menos real el que opone a la Iglesia frente a los conservadores. Éstos, al igual que los liberales, se proponen reformar a la Iglesia del modo más conveniente para sus intereses. La reforma pretende hacer de la organización eclesiástica una cuestión de administración pública; de las cuestiones religiosas, cuestiones políticas. El plan va más allá de la mera confiscación de los bienes eclesiásticos,

[3] D. Cosío Villegas, *La constitución de 1857 y sus críticos,* México, 1957, p. 82.

es mucho más ambicioso: los reformadores pretenden legislar a la Iglesia en su organización y en su práctica para adaptarla al nuevo régimen político. Inevitablemente ello hizo que la reforma religiosa se volviera una cuestión fundamentalmente política.

Los liberales, estableciendo sutiles diferencias entre el clero y la Iglesia, la Iglesia y el dogma, el dogma y la fe, dieron los primeros pasos, sin por ello perder el título de católicos frente a sus adversarios clericales. Jean Meyer afirma que el clero «ilustrado» abandonó el campo de la reforma después de la venta de los bienes eclesiásticos [4]. La reorganización constitucional posibilitó la aplicación de las otras reformas religiosas. A partir de entonces, se puede hablar de un partido eclesiástico opuesto a la reforma identificada con la clase compradora, «burguesa», liberal.

La reacción del pueblo no se hizo esperar; se disgustó con la venta de los bienes del clero, base financiera de las obras de caridad que realizaba la Iglesia, pero reaccionó violentamente contra la reforma concebida como antirreligiosa. Los decretos constitucionales expresaban con claridad el fin perseguido: destruir el poder económico y político de la Iglesia, poniendo fin a su establecimiento. La Iglesia, encerrada en sus templos, veía así reducidas sus competencias al exclusivo papel espiritual, ante el cual las opiniones estaban divididas: junto a liberales verdaderamente católicos convivía una mayoría inestable que protestaba públicamente su catolicidad, y una minoría radical, enemiga férrea de cualquier manifestación religiosa.

Veremos a continuación cómo el programa de reformas liberales, con cierto desfase cronológico entre los países del área pertenecientes al ámbito de la colonización española, triunfa constitucionalmente en sus líneas fundamentales. En algunos casos, la situación límite empuja a los gobiernos a un callejón sin salida en el que se ven forzados a reconocer que el patronato es cosa pasada y que la Iglesia y el Estado están de hecho separados. Colombia fue el primer país de América Latina en dar ese paso.

[4] J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, 1989, p. 88.

La Reforma mexicana

La Reforma inaugura en la historia de México una nueva época. Desde la proclamación de la Independencia, en 1821, hasta la Constitución de 1857, se desarrolla en México el proceso histórico que realiza la crisis del antiguo régimen, es decir el salto del absolutismo al liberalismo, que en este país como en las demás repúblicas de la América hispánica conlleva además el proceso de creación de las nacionalidades.

Con la Reforma culmina, pues, ese proceso crítico y se impone en México el liberalismo. Al triunfo del nuevo sistema coadyuvaron, como veremos, dos factores principales: la acción de los grupos moderados y la victoria liberal en una guerra civil, que tuvo en ambos campos implicaciones internacionales.

El principal obstáculo para la transformación de la Nueva España en Estado democrático laico parecía ser el clero. Las ideas surgidas de la revolución francesa encontraron un oponente serio en los eclesiásticos, los cuales desde la independencia de México, y por supuesto antes de ella, ocuparon puestos políticos de primer orden. Aunque a partir de la década de los años 1830 muchos de ellos lideraban o formaban parte de agrupaciones partidarias de la reforma hacia las ideas laicas, el mayor contingente, sin embargo, se mostraba aferrado a las antiguas formas.

La implantación de la reforma se intentó, como vimos, entre los años 1833 y 1835, pero tanto la Iglesia como la nación la rechazaron. Nuevo intento de reforma hizo el Congreso constituyente de 1842, fallido por la ola de protestas que levantó. Bajo el gobierno de Santa Anna, especialmente con motivo de la guerra contra Estados Unidos (1847), la Iglesia cooperó frecuentemente con aportaciones pecuniarias. Hasta entonces, la pretensión de que la Iglesia vendiera o hipotecara sus bienes para beneficiar a un tercero con perjuicio de la misma no había tenido éxito; pero las circunstancias especiales requerían la cooperación de ambos poderes. La jerarquía eclesiástica era consciente de que si por un lado estaba la vida del culto religioso y la continuidad de la beneficencia pública, por otro se jugaba la existencia de la soberanía de la nación y pérdida de la unidad territorial, razón por la cual las prestaciones de la Iglesia al gobierno tuvieron el carácter de empréstitos o de contribuciones voluntarias.

En enero de 1847, siendo vicepresidente Gómez Farias y viendo éste que el clero no acababa de despojarse espontáneamente de sus bienes en pro de la nación, se dio un paso más adelante y se decretó un préstamo forzoso a cuenta de los bienes de la Iglesia. El Congreso sancionó la ley del 11 de enero de 1847 por la que se autorizaba al gobierno para proporcionarse hasta 15 millones de pesos a fin de continuar la guerra con los Estados Unidos del Norte, hipotecando o vendiendo en subasta pública bienes de manos muertas.

El cabildo reaccionó entonces con una enérgica protesta ante el Congreso de la nación, recordándole que incurrían en excomunión todos los usurpadores de los bienes eclesiásticos. Los obispos y cabildos de Durango, Michoacán, Guadalajara, Puebla, Oaxaca, Monterrey y Sonora se resistieron a cumplir una ley tan anticonstitucional e injusta. La ley fue derogada con la llegada de Santa Anna y se restableció la paz por poco tiempo; el 27 de marzo de 1847 cayó Veracruz, a continuación, en mayo, Puebla, y el 14 de septiembre el ejército norteamericano entraba en México capital.

En estas críticas circunstancias, aumentó la confusión de ideas. El sector progresista culpó a la Iglesia de falta de cooperación en momentos extremos, mientras que desde las páginas de *El Ilustrador católico* se defendía el derecho de la Iglesia a administrar sus bienes: la autoridad civil no podía legalmente disponer a su voluntad de tales bienes, sólo en caso de extrema necesidad. En tal caso, la justicia exigía que las cargas se distribuyesen equitativamente entre las sociedades y particulares pudientes de la nación, y no exclusivamente sobre la Iglesia.

Por fin, la revolución de Ayutla [5] en contra de la última dictadura de Santa Anna acabó de dar el paso para implantar a toda costa la reforma. La alianza del clero con Santa Anna dio pretexto para que, al sobrevenir la reacción liberal, la Iglesia fuese el blanco de todos los

[5] La revolución simbolizada en el *Plan de Ayutla,* que derribó el poder del dictador Santa Anna proclamando las instituciones republicanas, alcanzó una mayor concreción y un alcance más amplio en el *Plan de Acapulco,* donde se cambió la palabra «republicanas» por «liberales», implicando así todo el programa liberal. Con arreglo a este plan doctrinario, la guerra se desarrolló en dos períodos: *defensivo,* entre marzo y noviembre de 1854, partiendo de los núcleos revolucionarios de Guerrero y Michoacán, y *difusivo,* hasta agosto de 1855, fecha en que se vence la revolución gracias a la ayuda recibida por Comonfort en Estados Unidos. J. Bravo Ugarte, *Historia de México,* III, 1, *Independencia, caracterización política e integración social,* México, 1944.

ataques. El error de los conservadores, a nuestro juicio, estuvo en no apoyar a los liberales moderados, en no adelantarse a las reformas que exigía el momento.

La revolución que entonces se inició reveló enseguida unas características inexistentes en las subversiones anteriores. Llama la atención, en primer lugar, la participación en la lucha de las nuevas generaciones, así de radicales como de conservadores, liderados por hombres —Benito Juárez, Lerdo de Tejada, Guillermo Prieto, Ignacio Comonfort, Lafragua, etc.— que desempeñaron un papel destacado en la historia mexicana de los años siguientes. Además, su área de difusión, con la participación de casi todas las regiones del país, especialmente del norte, fue muy superior al de las revoluciones realizadas hasta la fecha. Por otra parte, hay que destacar el mesianismo violento del nuevo brote revolucionario, reflejado en el siguiente párrafo de *El Rayo Federal:*

> La revolución debe caminar actualmente con todo su poder, con toda su grandeza, con todos sus horrores. No hay que pasarse en los medios, no hay convenios que aceptar [...] Cuando se trata de regenar un pueblo o reformar sus leyes, la sangre es necesaria [...] Nada importa que los campos se paren, que las poblaciones se diezmen, que haya muertos a millares, si los fines son nobles y se pretende llevar a cabo una idea, un principio, cuyas consecuencias son el progreso y la prosperidad de una gran nación [6].

La reforma se llevó a cabo en tres fases consecutivas: leyes preparatorias de la Constitución, la Constitución de 1857, y las leyes subsiguientes, llamadas Leyes de Reforma, que le dieron cima. Los protagonistas de las leyes preparatorias fueron Juan N. Álvarez e Ignacio Comonfort, quienes gobernaron el país entre 1855 y 1857, después de expulsar del país definitivamente a Santa Anna con la ayuda norteamericana.

El primero de ellos, en su corta pero efectiva presidencia (4 de octubre a 11 de diciembre de 1855), inició la reforma liberal de las instituciones formando su ministerio con liberales puros: en Relaciones, Melchor Ocampo; en Gobernación, Arriaga; en Justicia, Juárez; en

[6] *El Rayo Federal,* 9 de abril de 1855, cit. por J. Bravo Ugarte, *Historia de México,* III, 1, cit., p. 221.

Hacienda, Guillermo Prieto; en Guerra, Comonfort; y en Fomento, Degollado. El general Álvarez no duró mucho en la presidencia, pero lo suficiente para redactar la convocatoria del Congreso constituyente y dar los dos primeros pasos de la reforma: privación de los derechos políticos de los clérigos y la *Ley Juárez* o la abolición del fuero eclesiástico.

La ley sobre administración de justicia y orgánica de los tribunales de la nación, distritos y territorios, conocida como *Ley Juárez*, expedida el 23 de noviembre de 1835, declaró, según los cánones, renunciable el irrenunciable fuero eclesiástico. Los tribunales eclesiásticos cesaban así de conocer de los negocios civiles de los individuos de su fuero. Interpretada por Bravo Ugarte como una medida para «llevar a los clérigos ante los tribunales con cualquier pretexto para desprestigiarlos», la ley escondía una finalidad política: con la excusa de reformar la organización judicial, se llevaba a cabo la supresión de los fueros. Para la comisión redactora fue un gran paso hacia la igualdad social descrita como la gran conquista de la revolución deseada y anhelada por el pueblo, fiel al espíritu de la revolución de Ayutla.

La administración de Ignacio Comonfort, presidente sustituto de Álvarez, se extendió hasta el 30 de noviembre de 1857 (el 1 de diciembre de ese año fue nombrado presidente constitucional hasta el 21 de enero de 1858, en que salió de la ciudad de México, abandonado por todos, después de dar un golpe de Estado desconociendo la Constitución) y se caracterizó por su obra reformista no exenta de aciertos. Organizó nuevo ejército, moralizó la administración e intentó desarrollar una política moderada que en poco tiempo se radicalizó y acabó destruyendo la unidad religiosa de México. Las conspiraciones de la vieja casta militar, apoyada indirectamente por el clero, endureció las posiciones de los liberales, cerrando el camino para un diálogo reformista y constructivo.

Los ataques para acabar con la influencia del clero en la nación se iniciaron con la *Ley Lafragua*, del 28 de diciembre de 1855, la cual acondicionó el campo de la prensa para la Reforma, no tanto por su texto cuanto por la desigualdad en su aplicación. Mientras desaparecían con las multas y las prisiones de sus editores casi todos los periódicos de la oposición o independientes, se permitía una furiosa y prolija campaña de prensa en contra del clero con el pretexto de la existencia de tenebrosas juntas eclesiásticas revolucionarias, establecidas

en la capital y en las principales ciudades para organizar los pronunciamentos en contra del gobierno.

El decreto de intervención de bienes eclesiásticos de Puebla, de 31 de marzo de 1856, fue una etapa más en la carrera reformista. Comonfort lo expidió considerando que tales bienes habían sido utilizados por el clero para fomentar la guerra. Con una parte de estos bienes se indemnizaría a la nación de los gastos de la guerra y a los vecinos de Puebla (se calculaban unos 30.000 habitantes afectados) de los daños sufridos durante el sitio del 21 de marzo, y se pensionaría a las viudas, huérfanos e inválidos. La intervención duraría hasta que a juicio del gobierno se hubiese afianzado en la nación el orden público y la paz. La respuesta del obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida, señalaba el nudo del problema: la Iglesia no se oponía a cooperar por «circunstancias extraordinarias u otros motivos de justicia, de conveniencia pública o de alta política», pero para ello debía acudirse a la autoridad pontificia,

> sin lastimar los principios y sin disputar a los obispos la facultad de disponer de sus fondos conforme a las reglas de su constitución, cuya guarda les está encomendada [7].

Desde la óptica conservadora se trataba de arruinar a la Iglesia con o sin beneficio del erario público, aunque las medidas reformistas y persecutorias quisieran disfrazarse con razones económicas y de justicia social.

Por eso, los decretos se mantuvieron vigentes y aun se completaron meses después con la ley de desamortización civil y eclesiástica, llamada *Ley Lerdo* por haber sido expedida por conducto del ministro de Hacienda, don Miguel Lerdo de Tejada. Publicada el 25 de junio de 1856, la ley prescribía que todas las fincas rústicas y urbanas pertenecientes a corporaciones civiles o eclesiásticas se adjudicasen en propiedad a los arrendatarios por el valor correspondiente a cada una según su renta, calculada ésta como el 6% del capital. Si las fincas no estaban arrendadas o el arrendatario no se las adjudicaba, se venderían

[7] Exposición del obispo de Puebla al presidente sustituto de la República, 5 de abril de 1856, en F. Zarco, *Historia del Congreso extraordinario constituyente de 1856 y 1857*, México, 1857, 2 vols., t. I, pp. 187-193.

en subasta pública. Sólo se exceptuaron los edificios destinados directa o inmediatamente al servicio u objeto de la corporación.

Con la *Ley Lerdo* se avanzó más hacia la nacionalización de los bienes eclesiásticos. No se aspiró propiamente a confiscar los bienes de la Iglesia, sólo se quería cambiar su forma de poseer. Sus capitales estarían asegurados con hipotecas, «pero en caso de que el deudor no pagara el rédito correspondiente», la Iglesia ya no podía volver a tomar posesión de su propiedad sino que sólo podría pedir su remate en almoneda pública (artículo 24 de la ley). En adelante, ninguna corporación podría ser propietaria de bienes raíces. Ésta fue la razón por la cual se opuso la Iglesia a dicha ley [8].

La ley fue presentada como una medida económica y progresista que realizaba la gran reforma de dividir la propiedad territorial, de desamortizar bienes que estancados eran muy poco productivos, de proporcionar grandes entradas al erario y de facilitar la reforma del sistema tributario. Reformar la propiedad privada, y en especial la Iglesia católica, parecía necesario en 1856, si tenemos en cuenta que la población había aumentado a ocho millones de habitantes y el número de fincas seguía siendo el mismo que en 1808, cuando la población era de seis millones. Pero la creación de una clase de pequeños propietarios no se logró. Las fincas rematadas pasaron a poder de los hacendados que teníán el suficiente dinero para cumplir con las exigencias de la ley, y al ser fraccionada la propiedad comunal de los pueblos, respetada desde la época española, los nuevos poseedores, inhábiles para la defensa de sus derechos, se deshicieron de sus bienes en favor de los terratenientes poderosos.

La ley de desamortización contemplaba, por otra parte, el aspecto fiscal: era una medida indispensable para el establecimiento de un sistema tributario uniforme que movilizaba la propiedad raíz, y prescribía la abolición de las alcabalas y la disminución de los gravámenes que pesaban sobre el pueblo. El desestanco de la propiedad era además una medida social que permitiría modificar las relaciones interestamentales existentes y consolidar las instituciones democráticas.

Bajo la triple finalidad económica, tributaria y social se escondía un objetivo estrictamente político: crear intereses en favor de la Refor-

[8] J. Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875)*, México, 1971, pp. 5 y ss.

ma, rompiendo con un pasado que pesaba sobre la nación y la había tenido paralizada. Esta idea de ruptura puede verse también en el dictamen sobre la ley de supresión de la Compañía de Jesús expedida el 5 de junio de 1856. Las principales víctimas de la política antirreligiosa de los gobiernos mexicanos fueron las órdenes religiosas. De las siete corporaciones de religiosos que había en 1826, se extinguieron a lo largo del siglo XIX los camilos, casi desaparecieron los carmelitas y mercedarios y disminuyeron mucho las demás. El número de 3.112 religiosos existentes en México después de la independencia descendió a 1.043 en 1851. Uno de los peores y el más desconocido resultado de la política de los gobiernos mexicanos fue la relajación de no pocos religiosos y su resistencia a la reforma, la cual ensayaron el obispo de Puebla, Vázquez, y luego monseñor Munguía, obispo de Michoacán, como delegado de la Santa Sede. De entre las órdenes que se reformaron cabe señalar a los franciscanos reformados, los carmelitas, los paúles y los jesuitas, los cuales sufrieron dos suspensiones después del decreto de restablecimiento dictado por Fernando VII el 10 de septiembre de 1815. La primera suspensión partió de las Cortes de Cádiz en 1821 y la segunda la decretó Comonfort en 1856. Desde entonces, los jesuitas prescindieron de aprobaciones oficiales y siguieron trabajando ocultamente en sus deberes misionales. Su crecimiento fue lento hasta 1880, en que se inició el auge de la Compañía [9].

Otras medidas reformistas completaron la ofensiva contra la Iglesia. El 27 de enero de 1857, Comonfort dictó la ley que establecía en México el Registro Civil, cuyos actos eran nacimiento, matrimonio, adopción, sacerdocio, profesión religiosa y muerte; quedaba reservado al Estado el derecho a registrar la condición jurídica de cada ciudadano. Y, por último, el 11 de abril de 1857, la *Ley Iglesias,* sobre derechos y obvenciones parroquiales, prescribió que se administrasen gratuitamente los sacramentos y que no se cobrasen derechos a los pobres. El artículo 8 de la ley facultó a los prefectos para imponer a los curas y vicarios penas pecuniarias y de destierro por negarse a obedecer, y por el artículo 10 se derogaron los aranceles vigentes en los obispados de la República. Con el pretexto de libertar a los pobres del pago de derechos parroquiales, el efecto de la ley fue sitiar por hambre a los curas

[9] J. Gutiérrez Casillas, *Jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, 1972.

y enturbiar sus relaciones con los fieles, dando además a las autoridades civiles atribuciones para castigar a los párrocos.

La mayoría de los mexicanos por ese tiempo no comprendía bien qué cosa era eso de la Reforma:

> A lo más un habitante por cada 4.000 era ferviente por las leyes de la Reforma. Los cuatro mil, heridos profundamente en sus sentimientos, creencias, ideales e intereses, se conformaban, si eran indios, con el silencio invulnerable de sus tinieblas; y si eran españoles con gritar dos veces por minuto: el partido puro liberal es el presidio ateo, oliendo a muladar, sin acto que no sea un crimen contra Dios la sociedad y los individuos [10].

Indudablemente hubo desaciertos por ambas partes. No se discute la legalidad de muchos aspectos de la reforma ni su necesidad. Es evidente que el clero, lo mismo que el Estado, necesitaban reforma. Lo sorprendente y nefasto para la consolidación política de la nación, su estabilidad y progreso, fue que ésta se hiciera bajo la dirección de un programa extranjero y con sentido antirreligioso en el país que menos era de esperarse.

Las leyes que venimos comentando fueron los elementos principales de la Reforma en el período presidencial de Comonfort; ellas prepararon la Constitución de 1857, cuerpo legal que elevó al rango constitucional los decretos reformistas. No obstante, no se debe olvidar que la Reforma fue obra del pensamiento liberal mexicano, cuyos representantes más señalados fueron José María Luis Mora y Valentín Gómez Farias, aunque el alma que impulsó el movimiento fue Melchor Ocampo, liberal puro, quien tras preparar la revolución con Juárez, Arriaga, Mata y otros desde Estados Unidos, se enfrentó con Comonfort a causa de su moderación política.

Las ideas reformistas de Ocampo aparecen claramente expuestas en la representación que el 8 de marzo de 1851 dirigió al Congreso de Michoacán sobre la reforma de aranceles y obvenciones parroquiales. En ella el autor sostenía la separación de la Iglesia y el Estado, la desamortización de los bienes del clero, la libertad de cultos y la ense-

[10] F. Bulnes, *Juárez y las Revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México, 1905, p. 386.

ñanza laica y obligatoria. En suma, las ideas madres de la Constitución de 1857 y de la Reforma [11].

El 5 de febrero de 1857 fue jurada la Constitución política que se conoce por el año de su promulgación. Los artículos que suscitaron polémica fueron los siguientes: el 3 o de la enseñanza libre; el 5 o de la supresión de los votos religiosos; el 7 o de la libertad de imprenta sin restricciones en favor de la religión; el 13 o de las *Leyes Juárez* e *Iglesias* y el 27 o de la *Ley Lerdo;* y el 23 o de la intervención del poder federal en los actos del culto y de la disciplina externa. Hay que observar que el Congreso no pudo decidir sobre el problema de la religión de Estado ni sobre la libertad de cultos. El diputado Castañeda resumía en sus interrogantes el fondo del problema:

> En un pueblo en que hay unidad religiosa, ¿puede la autoridad pública introducir la tolerancia de cultos? ¿Será conveniente atentar así contra un sentimiento tan profundamente arraigado en el corazón de todos los mexicanos? La comisión aspira a hacer al pueblo un gran bien con la tolerancia de cultos; pero si el pueblo no la quiere [...] ¿cómo puede beneficiarse contra su voluntad? [12].

El paso no se dio entonces, pero se dio poco tiempo después.

El proyecto de Constitución dado a conocer de antemano por la prensa provocó una verdadera tempestad de protestas y de defensas. El papa Pío IX, incluso antes de su promulgación, en el consistorio secreto del 15 de diciembre de 1856, pronunció en su contra las palabras más duras que jamás había dicho de ningún gobierno mexicano:

> Así es que para que los fieles que allí residen sepan, y el universo católico conozca que Nos reprobamos enérgicamente todo lo que el Gobierno mexicano ha hecho contra la religión católica, y contra la Iglesia y sus sagrados ministros y pastores, contra sus leyes, derechos y propiedades, así como contra la autoridad de esta Santa Sede, levantamos nuestra voz pontificia con libertad apostólica en esta vuestra respetabilísima reunión, para condenar y reprobar y declarar irritos y de ningún valor los enunciados decretos y todo lo demás que allí

[11] M. Ocampo, *Obras Completas,* II, México, 1901.

[12] R. Wheat, *Francisco Zarco,* México, 1957, p. 146.

> ha practicado la autoridad civil con tanto desprecio de la autoridad eclesiástica y con tanto perjuicio de la religión [13].

La condena pontificia reforzó la oposición con que la nueva ley fundamental chocó en México desde su promulgación. La exigencia del juramento constitucional por parte de los funcionarios y de los clérigos precipitó la crisis. Sometida a estudio, los canonistas concluyeron que el juramento de observar los artículos sobre materia religiosa insertos en la Constitución estaba condenado y prohibido ya por decretos expresos de la Santa Sede, y por consiguiente no era lícito para los católicos. Se dio el caso de que el clero negara la sepultura religiosa a los que habían jurado, mientras que los que no habían jurado eran expulsados de sus funciones.

Germen de las más hondas divisiones nacionales, el nuevo cuerpo legal tampoco había emanado de una auténtica representación popular, ya que el Congreso constituyente había sido solamente portavoz del ala más exaltada del partido liberal. Por eso fue necesaria la violencia para implantarlo, y de ahí el que estallara el conflicto político entre liberales y conservadores, complicado ahora con la guerra religiosa. El mayor error de la Constitución de 1857 fue el haber dado pie, con la interpretación exaltada de unos artículos antirreligiosos, a borrar los buenos artículos de la reforma social y política. El partido conservador convirtió la guerra en cuestión religiosa, y el país se sumió entonces en tres años terribles, los de las guerras de Reforma.

En tres campos se enfrentaron los gobiernos conservador, cuyo jefe interino fue el general Félix Zuloaga, y liberal, encabezado por Benito Juárez, quien declaró a Comonfort desposeído del mando y a sí mismo como legítimo presidente de la República: en el diplomático, de influencia decisiva; en el legislativo, donde extremaron sus posiciones; y en el militar, que dirimió la contienda.

En el campo diplomático ambos gobiernos procuraron contar con el apoyo extranjero, en especial con la ayuda de los Estados Unidos. Ganó la partida Juárez, quien no les vendió terreno, pero enajenó la soberanía nacional haciéndoles ignominiosas concesiones por el Trata-

[13] *Leyes de Reforma, Gobiernos de Ignacio Comonfort y Benito Juárez (1856-1863),* México, 1947, pp. 56-57.

do de McLane-Ocampo, obteniendo a cambio el reconocimiento de su gobierno.

En el terreno legislativo el gobierno liberal fue más alla de la Constitución, dictando una serie de medidas que fueron después incorporadas a aquélla y se conocen con el nombre de Leyes de Reforma. En el momento en que la situación de los liberales parecía más desesperada, Juárez declaró en Veracruz, en el manifiesto publicado poco antes de las Leyes de Reforma (7 de julio de 1859), que se adoptaba por su gobierno «como regla general invariable la más perfecta independencia entre los negocios del Estado y los puramente eclesiásticos». Dio luego las inesperadas Leyes de Reforma, concretando en la Iglesia al sujeto expiatorio de la oposición:

> El motivo principal de la actual guerra, promovida y sostenida por el clero, es conseguir sustraerse de la dependencia de la autoridad civil. Si en otras veces podía dudarse por alguno que el clero ha sido una de las rémoras constantes para establecer la paz pública, hoy se reconoce que está en abierta rebelión contra el soberano. Dilapidando el clero los caudales que los fieles le han confiado para objetos piadosos, los invierte en la destrucción general, sosteniendo y ensangrentando cada día más la lucha fratricida que promovió en desconocimiento de la autoridad legítima y negando que la república pueda constituirse como mejor crea que a ella le convenga [14].

Con fundamento en estos argumentos, se decretó la nacionalización de todos los inmuebles y los capitales del clero, 12 de julio de 1859; se declaró el matrimonio como un contrato meramente civil y se suprimieron las comunidades religiosas, 23 de julio; se secularizaron los cementerios, 31 de julio; y, finalmente, se implantó la libertad de cultos, 4 de diciembre de 1860. Las consecuencias de las Leyes de Reforma fueron la separación de la Iglesia y del Estado y el establecimiento de la libertad de cultos en México.

Con la victoria de los liberales en diciembre de 1860, fueron los radicales puros quienes llevaron a cabo con todo rigor la reforma cerrando conventos, despojando iglesias, desterrando, aprisionando, fusi-

[14] J. García Gutiérrez, *Apuntamientos de Historia Eclesiástica Mexicana,* México, 1922, p. 150.

lando (se tiene noticia de al menos 10 clérigos y un religioso) y destituyendo a los empleados que hubiesen firmado protestas contra las leyes de reforma o el tratado McLane-Ocampo. Los obispos habían protestado en 1859 contra los decretos promulgados por Juárez en Veracruz y todos los que habían firmado la «Manifestación», excepto el octogenario vicario apostólico de Baja California y el obispo de Yucatán, quienes probablemente se vieron imposibilitados por la distancia, cayeron bajo la medida del exilio.

Merece la pena recoger el tono de algunas de las declaraciones insertas en la carta pastoral colectiva que los obispos exilados dirigieron al mundo entero, con fecha 30 de agosto de 1859, denunciando la prolongada persecución religiosa en México y el papel del clero en la desastrosa guerra de los Tres Años:

> Declaramos [...] ser falso de toda falsedad, que el clero haya dilapidado los bienes de la Iglesia o que haya contribuido de manera alguna jamás a la destrucción general, sosteniendo y ensangrentando ninguna lucha fratricida, cualquiera que sea, ni promovido jamás el desconocimiento de autoridad alguna, sea legítima o ilegítima, ni menos negado jamás a la República el derecho de constituirse [15].

Antes de dedicar las últimas líneas a exponer las relaciones del segundo Imperio con la Iglesia y las medidas del último gobierno de Juárez, conviene hacer una reflexión sobre la crítica que la historiografía conservadora hace al gobierno liberal por la dilapidación y mala administración de los bienes eclesiásticos nacionalizados, causa directa del endeudamiento externo posterior y de la intervención extranjera. Si la desamortización y la nacionalización hubieran tenido lugar en un país sin convulsiones y el Estado no hubiera tenido gastos extraordinarios, los bienes nacionalizados se habrían vendido despacio, facilitando la reorganización de la hacienda pública y la puesta en marcha de la reforma agraria. Las circunstancias fueron desfavorables, la guerra y después la invasión extranjera presionaron a los gobernantes a vender los bienes confiscados con urgencia, a cualquier precio y persona. El resultado fue que sólo se cumplió uno de los ideales del liberalismo: el progreso económico en contraste con una enorme desigualdad social.

[15] J. Pérez Lugo, *La cuestión religiosa en México,* México, 1926, pp. 334-359.

La idea de la intervención de las potencias acreedoras europeas con la intención de apoderarse de las aduanas mexicanas y pagarse por sí mismas las deudas tomó cuerpo en el Convenio de Londres del 31 de octubre de 1861; a finales de diciembre de ese año, desembarcaban en Veracruz las primeras tropas españolas seguidas en breve por las de Francia e Inglaterra.

Las ulteriores miras de Francia y España eran las de restablecer en México la monarquía. Triunfó la candidatura francesa, promovida por un liberal mexicano, José Manuel Hidalgo, y utilizada por Napoleón III para realizar el sueño saintsimoniano y bolivariano de un imperio latino progresista, barrera contra el imperialismo anglosajón y primer eslabón de una cadena de Estados latinoamericanos reorganizados sobre el mismo modelo.

Napoleón III era un liberal europeo a quien le faltó capacidad para comprender la verdadera situación mexicana. En México, tanto los sostenedores de la Constitución de 1857 como sus detractores, sabían que la guerra civil rebasaba con mucho los aspectos puramente políticos y afectaba al nervio de la religión católica. No era meramente cuestión de personas o de partidos políticos, como en el caso de Norteamérica, sino de principios de conciencia católica que daban a la guerra civil mexicana un elevado tinte de guerra religiosa. La desatención del emperador a este aspecto y la fatal ambigüedad de la intervención francesa en México dificultaron la política posterior que Maximiliano de Austria, su discípulo más aventajado, ensayó con escasas posibilidades de éxito, después de aceptar la Corona del imperio (3 de octubre de 1863) que, conforme al voto de la Asamblea de Notables, una comisión de mexicanos le ofreció.

La política de Maximiliano, dirigida por Napoleón, fue, como afirman los especialistas, poco mexicana y un mucho liberal. Su afán de atraerse a los liberales gobernando contra los conservadores le valió la adhesión de los liberales moderados; pero no supo captar a los radicales, quienes con el apoyo norteamericano vieron la debilidad del monarca y entendieron que su caída era sólo cuestión de tiempo. Por otra parte, Maximiliano, al confirmar y completar las leyes de Juárez y seguir la más pura tradición carolina del siglo precedente en su versión josefinista, perdió el aprecio de la única fuerza que podría haberle dado apoyo y adhesión: el pueblo católico.

En el centro de las dificultades del Imperio encontramos el problema de sus relaciones con la Iglesia. El desmesurado afán de lucro de los agentes franceses y su intromisión en la materia más delicada de los intereses creados por Juárez, la cuestión de los bienes eclesiásticos, agriaron las relaciones del emperador con los obispos mexicanos. La actitud inteligente de Francia debió haber sido la de no meterse en los compromisos de los nuevos poseedores de bienes eclesiásticos y dejar que éstos se entendieran directamente con los obispos. Pero no fue así, y en 13 días (del 8 de noviembre al 21 de noviembre) la política de Napoleón, ejecutada por Bazaine, destruyó la legalidad del gobierno de la Regencia al destituir al arzobispo de México, Labastida, a la sazón regente propietario, y a dos suplentes que no quisieron colaborar en la inmensa estafa de los pagarés provenientes de las adquisiciones de bienes adjudicados del clero.

Maximiliano se enemistó con los obispos mexicanos y además con Roma sobre la cuestión de la independencia de la Iglesia. El proyecto de concordato que sometió al nuncio enviado por Pío IX a finales de 1864 era de un subido tono regalista. El primer punto sostenía la tolerancia de cultos, aunque concediendo protección especial a la religión católica. Esta concesión, contradictoria como era, se aducía únicamente para fundamentar las pretensiones de un patronato que a todas luces ya no tenía razón de existir. El segundo punto hacía del clero un cuerpo de funcionarios sostenido por el Estado, y el quinto precisaba que el emperador y sus herederos gozarían *in perpetuum* de derechos equivalentes a los que Roma había concedido a los reyes de España en América.

El nuncio protestó por demandas tan ajenas a los principios católicos y manifestó claramente que sobre tales bases no tenía ni podía tener instrucción alguna para tratar un concordato. Maximiliano, después de despedir prácticamente al nuncio, prohibió la circulación de documentos pontificios sin autorización previa. El emperador tenía ya de antemano el propósito de legislar por sí y ante sí sobre las discutidas cuestiones eclesiásticas [16]. El conflicto guarda cierto parecido con el que enfrentó a Napoleón I con el papa y sus obispos.

[16] N. de Zamacois, *Historia de Méjico desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*, XVII, México, 1881, pp. 1011-1021.

El día que terminó la guerra norteamericana se acabó el Imperio. Si la erección del Segundo Imperio mexicano se hizo con la dirección y apoyo de Napoleón III, su destrucción se llevó a cabo con la dirección de William H. Seward, secretario de Estado del presidente Andrew Johnson de los Estados Unidos. Seward permitió a los opositores del Imperio que se armasen y proveyesen copiosamente en su frontera norte. La retirada de los franceses hacia Europa en Veracruz, en febrero de 1867, dejó a Maximiliano indefenso en su fortaleza de Querétaro, perdiendo su vida en una causa, la del Imperio, que estaba perdida de antemano.

La ocupación de la capital por las tropas juaristas encabezadas por el general Porfirio Díaz significó el triunfo del liberalismo y de la República federal laica. Se produjo una nueva exclaustración de los religiosos y la ocupación de sus conventos. Si bien, el último período de gobierno de Juárez (julio de 1867 a julio de 1872) no presentó la agresividad antieclesiástica que había mostrado años antes [17]. Las leyes llamadas de Reforma quedaron en todo su vigor. Pastores y fieles se vieron reducidos a un estado precario; los obispos que habían tenido algún cargo en la Regencia del Imperio fueron desterrados, pero dejó a los demás una relativa libertad de movimiento, que algunos aprovecharon para asistir al Concilio ecuménico Vaticano I. Su sucesor Sebastián Lerdo de Tejada, hermano de Miguel, el verdadero inspirador de los decretos de 1859, fue el que reanimó, con su intransigencia, el conflicto religioso.

Lerdo de Tejada puso fin a la política de reconciliación esbozada por Juárez incorporando a la Constitución las leyes de Reforma de 1859. La medida se justificó en base a que las leyes no eran aplicadas. El presidente hizo de ello una cuestión de principio, impidiendo el retroceso y aniquilando las remotas esperanzas de los católicos:

> Lejos de mostrarse conciliador, parecía querer hacer del conflicto una prueba ejemplar para demostrar al pueblo que el gobierno federal no podía ser desatendido impunemente [18].

[17] Sobre este periodo véase W. H. Calcott, *Liberalism in Mexico 1857-1928*, Stanford, 1928; R. Roeder, *Juárez and his Mexico*, 2 vols., Nueva York, 1947; W. V. Schoeles, *Mexican politics during the Juárez regime 1855-1872*, Columbia University Press, 1975.

[18] F. Knapp, *The life of Lerdo de Tejada*, Austin, 1951.

La expulsión de los jesuitas y de los hermanos de San Vicente de Paúl fue un acto más peligroso que la reforma constitucional. Lerdo no midió las consecuencias de la expulsión de los religiosos, y la insurrección «cristera» se propagó en los estados occidentales, obligando al gobierno a pedir plenos poderes. La inseguridad que recorría los estados de Michoacán, Jalisco, Guanajuato, Querétaro y México contribuyó al éxito de la última rebelión de Porfirio Díaz, quien utilizó a los liberales irritados por el autoritarismo de Lerdo y a los católicos rebeldes frente a la persecución en beneficio de su propia dictadura.

Colombia. Una precursora

En Colombia, la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, por un lado, y la de la hostilidad de los liberales hacia el catolicismo, por otro, son inseparables de las guerras civiles. A diferencia de otros países latinoamericanos, no hubo gobernantes que se perpetuaran en el poder, y tres golpes de Estado en un siglo son pocos en comparación con los que por la misma época sucedían en el continente americano. Sin embargo, la violencia permanente se manifestó en nueve grandes guerras civiles, dos internacionales con el Ecuador y decenas de revueltas regionales, especialmente durante el período federal.

Durante la guerra llamada «de los Supremos» (1839-1842) y la guerra de 1851, los dirigentes del Estado se dividieron en dos tendencias: la primera se impuso ejerciendo clásicamente el patronato y utilizando el prestigio y la autoridad de la Iglesia; la segunda, de perfil anticlerical, quiso privarla de ese prestigio y de esa autoridad. A partir de 1848, esta última tendencia se impuso provocando el nacimiento del Partido Liberal y, lógicamente, del Partido Conservador. Las autoridades de la República, desde los primeros días de su vida independiente, reivindicaron el derecho de patronato como sucesores del poder real. El 28 de junio de 1824 el Congreso de Cúcuta sancionó la ley de patronato, lo cual permitió al ejecutivo realizar nombramientos, modificar los límites de las diócesis y ejercer el pase sobre los documentos pontificios. Medidas que la Santa Sede, dentro de su hábil diplomacia, ratificó sin hacer mención de dichas leyes. En el transcurso de los 30 primeros años de la República, no hubo grandes conflictos

por la aplicación que el Estado republicano dió al patronato. La alta participación del clero en la vida política de este período aumentó las oportunidades de la Iglesia para ejercer su influencia en la vida de la sociedad. Bushnell señala que el Senado colombiano estaba compuesto casi exclusivamente por laicos, aunque la Cámara de representantes, reflejo fiel de la opinión pública, tenía en 1823 una tercera parte formada por clérigos [19].

La fuerza efectiva en lo que a formación de la opinión pública se refería seguía siendo el clero, pese al cambio que se estaba produciendo en las clases cultas. En éstas, el estado de opinión favorecía la creación de un ambiente anticlerical: la prensa, la masonería, el establecimiento de la Sociedad Bíblica (protestante) y la educación oficial que adoptó el utilitarismo, tendieron a disminuir el peso social de la Iglesia en la naciente República. Esta situación favoreció ciertas reformas encaminadas a neutralizar el influjo clerical.

Con la consolidación de la República se dio el primer paso para privar a la Iglesia del monopolio de la enseñanza. La invocación del patronato permitió a Santander en 1826 dictar un plan de estudios con inclusión de nuevas materias y de autores controvertidos, tales como Jeremías Bentham y Juan B. Say, cuya enseñanza difundió en poco tiempo el utilitarismo y las nuevas doctrinas hasta en los seminarios, donde fueron adoptadas por clérigos de tendencias liberales, muchos de los cuales militaban en la masonería [20]. Este plan fue la primera manifestación de un conflicto, que se iba a prolongar durante todo el siglo XIX y que tendría vigencia aún en el siglo XX, sobre quién iba a controlar el aparato de la educación: si iba a permanecer en manos de la Iglesia o si la burguesía, por medio de él, podría inculcar sus propios valores.

El plan de Santander, derogado por Bolívar en 1828 y enmendado por el rígido plan de estudios redactado por Ospina Rodríguez en 1843, no llegó a significar en estos años el peligro de una rebelión

[19] D. Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia*, Bogotá, 1966, p. 227.

[20] Las obras de Américo Carnicelli sobre la masonería en la historia de Colombia documentan que en las logias abundaban los sacerdotes y hasta los prelados. En la época de la independencia (1810-1826), Carnicelli aporta una lista de cerca de 40 eclesiásticos masones, de ambos cleros. Y en su estudio, *Historia de la masonería colombiana*, ofrece una lista de 12 sacerdotes masones en la logia de Cartagena y de 3 en la de Santa Marta.

> ya que el clero estaba perfectamente acostumbrado a mantener una actitud de obediencia con respecto al Estado, además de que las posiciones estratégicas de la jerarquía eclesiástica se encontraban ocupadas hasta lo posible por hombres favorablemente dispuestos hacia la administración [21],

pero permite comprender por qué tanto los clérigos como los gobernantes eran partidarios unánimes del patronato.

Mediante el patronato se buscó neutralizar o controlar el influjo clerical en la vida social del país. La polémica protagonizada por Vicente Azuero y el padre Margallo, quien había afirmado que las doctrinas de Bentham, adoptadas por el sistema de educación colombiana, eran incompatibles con la religión de Jesucristo, reforzó en los sectores progresistas la idea de la necesidad de la intervención del gobierno.

El pensamiento de los clérigos liberales con respecto a las relaciones entre Iglesia y Estado aparece resumido en la defensa que hizo el presbítero Juan Nepomuceno Azuero sobre el derecho del gobierno al patronato eclesiástico: se pretendía compensar el «grande influjo sobre las conciencias» que tenía la Iglesia con el que podía sustraer a los ciudadanos «de una obediencia nacional y legítima»; impedir «una asociación de hombres independientes y privilegiados que un día puedan turbar el orden o resistir a sus justos mandamientos», y combatir el poder adquisitivo de la Iglesia, muy superior al del Estado [22].

La máxima dignidad eclesiástica de Colombia, el arzobispo Manuel José Mosquera, partidario inicialmente del ejercicio del patronato por parte del gobierno, se quejaba en 1836 del sistema de protección estatal de la religión en carta al doctor Santiago Arroyo:

> No sé cuáles sean las consecuencias que traiga dentro de seis u ocho años el sistema de cosas que hay y, sobre todo, la protección de la religión. Yo estoy por los principios de independencia de la Iglesia, porque veo una tendencia fatal al anglicanismo [23].

[21] D. Bushnell, *op. cit.*, p. 278.

[22] J. M. Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Bogotá, 1869-1870, III, p. 102.

[23] J. M. Arboleda, *Vida del Ilmo. señor Manuel José Mosquera*, Bogotá, 1956, I, p. 122.

Aunque en varias cartas reiteró su parecer, en la práctica aceptó el patronato para evitar males mayores. Su postura pacifista, de concordia y de buenas relaciones con el gobierno fue interpretada por el internuncio Cayetano Baluffi (enviado en 1837 por la Santa Sede para arreglar las relaciones con el Estado colombiano) y un sector urbano de carácter ultracristiano como regalista y contemporarizadora frente al gobierno republicano.

Lejos de sostener ideas regalistas, como lo demostró su historia posterior, el interés del arzobispo Mosquera en el regreso de los jesuitas en 1843 estaba en gran parte cifrado en que ellos contrarrestarían, a través de la formación del clero en los seminarios, las ideas venidas de Inglaterra y propagadas en estos centros de formación clerical. La campaña anticlerical de la prensa, en contra de los clérigos *godos* o reaccionarios partidarios de abusos disciplinarios que les conferían un inmenso poder político, reflejaba el inicio de una tensa situación religiosa y política que el arzobispo supo evaluar en 1839 en carta a su hermano Manuel María Mosquera:

> Con motivo de la persecución de los frailes, se va engendrando una nueva división de partidos, que no sé lo que traiga al fin: pero puede asegurarse que en toda América va marcándose una línea entre creyentes e incrédulos, que traerá una guerra religiosa, si con tiempo no se llevan las cosas a su sistema de libertad religiosa, dejándose el gobierno de patronatos y zarandajas [24].

Contrario al Patronato, desechó también la absoluta separación entre Iglesia y Estado propuesta por el gobierno liberal en 1852, solicitando la alianza de ambos poderes sobre la base de un concordato. Tesis que se impuso después de fracasar el régimen de absoluta independencia impuesto por el liberalismo radical a finales de la década de 1880.

Las revoluciones de 1848 en Europa estimulan a los liberales, quienes realizan su programa entre 1849 y 1853. Se produce entonces el choque definitivo entre las nuevas ideas y la Iglesia. Una nueva clase compuesta por comerciantes, burócratas e intelectuales desea eliminar

[24] *Ibid.*, pp. 122-123.

las supervivencias coloniales en las estructuras políticas, sociales y económicas de la nación y desligarse de la tutela del Estado, que obstaculiza su desarrollo económico mediante distintas instituciones fiscales. Se pretende con ello dinamizar la sociedad e introducir al país en el mercado internacional.

Los intentos de modernizar al país en el sentido que aspiraban las élites liberales de esta época marcharon paralelos a la capacidad económica del Estado, la cual, a su vez, estaba supeditada en gran medida a la situación de la balanza comercial. La importancia del sector mercantil dentro del desarrollo económico de la sociedad neogranadina permite comprender por qué en los períodos de auge económico por el incremento de las exportaciones, este sector se sentía con fuerzas para impulsar las reformas en su propio beneficio; y el caso contrario sucedía cuando las exportaciones e importaciones declinaban. Su influencia sobre los gobiernos resultaba igualmente determinante.

Conviene destacar cómo los intentos más claros en contra del poder de la Iglesia, y, por consiguiente, también en contra de su ideología dominadora, se realizaron en épocas de prosperidad para los sectores mercantiles y agroexportadores. Tal ocurrió en el período del primer gobierno del general Tomás C. de Mosquera, a partir de 1843, calificado como una administración que inauguró la era de las grandes reformas liberales, iniciando el proceso de la redención de los censos, la liberación de la carga decimal que pesaba sobre la actividad agrícola y concediendo facilidades al intercambio comercial.

Se puede afirmar que este intento de dinamización social fue también un intento de *secularización*, de buscar una autonomía de lo temporal y político con respecto a la tutela eclesial. El nuevo grupo pretendía crear una sociedad secularizada y progresista que reemplazase a la sociedad providencialista y sacralizada de la etapa anterior, a la que acusaban de impedir todo cambio y progreso social.

Según Germán Colmenares, el conflicto Iglesia-Estado en la revolución liberal se debe principalmente a la introducción de un factor dinámico en una sociedad estática donde la Iglesia católica ocupaba un papel preponderante:

> [...] No es la conciencia religiosa lo que está en juego. Es la aceptación o el rechazo de un orden tradicional en el que interviene el clero como un factor decisivo y en todo caso como el estamento social

> más prestigioso. No se trata en ningún caso de concebir en una u otra forma las resonancias de la vida interior, sino de someterse o no a las consecuencias del prestigio de ese estamento y de su influjo en la vida social [25].

La ruptura del nuevo grupo progresita y moderno con la vieja sociedad no tardó en manifestarse. No fue cuestión de azar que sólo hacia mediados del siglo XIX se produjera una definición ideológica en el seno de los grupos políticos contendientes. Los conservadores defendieron un supuesto orden derivado de las relaciones sociales que consideraban garantizadas por la religión y el ejercicio efectivo de la autoridad. Los liberales pretendieron modernizar el país por medio de la salvaguardia de la libertad y la limitación del poder político del clero frente al pueblo. Se imponía, así, la ruptura con todas las instituciones e intereses del pasado y la formulación de un programa.

Empero, el liberalismo se dividió en dos fracciones: los tradicionales (draconianos), que en cierta forma representaban los intereses de los artesanos y manufactureros y defendían un Estado proteccionista, frente a los radicales (gólgotas), defensores de la burguesía mercantil, de la libertad de industria y comercio. Fueron estos últimos quienes, extremando sus posiciones ideológicas, pretendían privativar la religión convirtiéndola en asunto individual, propio de cada conciencia, sin influjo alguno en la sociedad. Por esta vía se llegó a plantear en breve tiempo la necesidad de una separación absoluta entre Estado e Iglesia.

La cuestión religiosa vino así a convertirse en punto esencial en la delimitación ideológica de los partidos políticos. En el debate político que se desarrolló para impulsar la candidatura de José Hilario López, el liberalismo radical insistió en la necesidad de instaurar un Estado democrático fundamentado en la libertad, en especial, la económica con independencia plena del poder civil frente al religioso. No se atacaba propiamente a la religión, sino su utilización en defensa de una política y de una estructura social concreta que los liberales de esa época querían transformar. Para evitar que la Iglesia interfiriera la labor del Estado, se consideró preciso que la educación dejara de estar orientada por las instituciones religiosas y, especialmente, por la Compañía de Jesús.

[25] G. Colmenares, *Partidos políticos y clases sociales*, Bogotá, 1968, pp. 85-86.

Una de las principales medidas fue la expulsión de la Compañía de Jesús, cuya venida bajo el régimen conservador de 1844 había suscitado amplias controversias. Fue determinante el hecho de haber fundado algunos miembros de la Compañía de Jesús la Sociedad Popular para contraponerla a la Sociedad de Artesanos y socavar así el poder del partido de gobierno.

A juicio de José María Samper, uno de los radicales de aquella época que después pasó al Partido Conservador, la masonería influyó en la expulsión de los jesuitas, aunque aseguraba que esta asociación no tenía en esa época ningún propósito antirreligioso. Américo Carnicelli, historiador de la masonería colombiana, confirma que la logia «Estrella del Tequendama, núm. 11» aprobó, en su tenida del 27 de agosto de 1849, una proposición para que los masones finalizasen sus reuniones jurando «guerra i exterminio a la Compañía de Jesús», en vista «de las amenazas formuladas a las logias y a los masones por los partidarios de los jesuitas» [26].

En mi opinión, los motivos políticos primaron sobre los intereses de las logias masónicas y su campaña difamatoria. El radical Salvador Camacho Roldán apunta:

> Los jesuitas eran considerados más como instrumento de partido político que como miembros del sacerdocio cristiano [...] la comunidad de los jesuitas no es, propiamente hablando, un establecimiento religioso sino uno de propaganda política; de predicación de las ideas reaccionarias dominantes en España en los tiempos de Felipe II; en resumen, esa comunidad es una sociedad política de carácter permanente, en lucha con los gobiernos libres y las ideas de renovación social [27].

De hecho, el decreto de expulsión de 21 de enero de 1850 justificó ésta en base a las «graves y notorias consideraciones políticas que demandaban su extrañamiento».

Con el regreso del conservadurismo al poder en 1858, regresó al país la Compañía de Jesús, contratada por el arzobispo Antonio Herrán para la enseñanza de la juventud en el colegio de San Bartolomé,

[26] A. Carnicelli, *Historia de la masonería colombiana*, Bogotá, 1970, p. 168.
[27] S. Camacho Roldán, *Memorias*, Medellín, s.f. p. 189.

donde los encontró la revolución del general Mosquera, quien la expulsó nuevamente el 26 de julio de 1861, aduciendo incumplimiento de las leyes e intervencionismo político [28].

La mentalidad anticlerical de la generación radical durante el gobierno de Hilario López se expresó en diversas medidas tomadas contra la Iglesia, tales como la abolición de los diezmos, la supresión del fuero eclesiástico, la elección de párrocos a través de la acción de los cabildos municipales, la intervención de las cámaras de distrito en la apropiación de fondos para el culto y también la expulsión de varios obispos.

La protesta del arzobispo Mosquera contra estas leyes le hizo víctima de los ataques personales de un canónigo regalista, J. M. Fernández Saavedra, utilizado por el gobierno para desprestigiarle, si bien no se logró el objetivo y el clero estrechó las relaciones con su prelado. A mediados de siglo, la «reforma» de los liberales había descontentado profundamente al clero. El gobierno había abolido el provecho de «pie de altar» y el diezmo, instaurando en su lugar un salario mínimo insuficiente; además, el ejercicio del patronato por los consejos municipales fomentaba una Iglesia republicana con sólo curas liberales. El resultado no fue el invocado —mejorar la situación en las parroquias pobres—, sino el contrario, razón por la cual los sacerdotes hicieron una especie de huelga y abandonaron sus parroquias.

La guerra civil de 1851, perdida por los conservadores, colocó al liberalismo en una posición óptima para defender que el patronato era cosa pasada y que la Iglesia y el Estado estaban, de hecho, separados. Correspondió al presidente, general José María Obando, sancionar la ley sobre separación entre Estado e Iglesia. Por medio de esta ley finalizó la intervención gubernamental en la elección y presentación de personas para cargos eclesiásticos; se prohibió la imposición de contribuciones para el culto religioso; los prelados y demás ministros quedaron sometidos a las autoridades civiles; los templos se consideraron propiedad de los respectivos fieles; y, por último, se negó el carácter público de las corporaciones eclesiásticas. Las comunidades religiosas quedaron bajo la protección del Estado, pero se mantuvo vigente la prohibición a los jesuitas para retornar al país. En 1855, como comple-

[28] J. J. Borda, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*, II, Poyssy, 1872, pp. 274-276.

mento de las medidas anteriores, se decretó que no existía religión oficial en el país, instituyéndose también el matrimonio civil obligatorio y el divorcio vincular.

La defensa de sus intereses inmediatos, tanto en lo económico como en lo referente al influjo social y político, condujo a la Iglesia a una alianza incondicional con el partido conservador. Esta identificación pudo apreciarse a nivel de los programas del partido, en especial el primero, elaborado por Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro, donde se afirma que el partido conservador:

> es el que reconoce y sostiene [...] la moral del cristiano y sus doctrinas civilizadoras contra la inmoralidad y las doctrinas propagadoras del materialismo y del ateísmo [...] La tolerancia real y efectiva contra el exclusivismo y la persecución, sea del católico contra el protestante y el deísta, o del ateísmo contra el jesuita y el fraile [29].

Ospina Rodríguez orientó su administración (1857-1860) con carácter partidista y con la intención de utilizar la religión como instrumento político. Sergio Arboleda, un intelectual de prestigio del régimen, calificó de crisis difícil la situación por la que atravesaba la República e insistió en que sólo el clero podría moralizar al país a través de la educación. Su informe «El clero puede salvarnos y nadie puede salvarnos sino el clero», leído el 25 de febrero de 1857 en la Academia del Colegio Seminario de Popayán, abrió una nueva vía de acción a la fórmula política que en la década de 1880 ensayaría con éxito Rafael Núñez. Pero antes, el Estado colombiano atravesó la crisis más tensa en sus relaciones con la Iglesia debido al triunfo de la revolución de Mosquera y a las medidas desamortizadoras tomadas por él.

Cuando la guerra civil aún no había concluido, el general Tomás Cipriano de Mosquera, en su condición de presidente provisorio de los Estados Unidos de la Nueva Granada, dictó una serie de medidas, que bien podrían definirse como persecutorias contra la Iglesia, con el pretexto del apoyo que el cuerpo eclesiástico y en especial los jesuitas habían dado al gobierno legítimo de Mariano Ospina Rodríguez. Contra los cargos que la prensa liberal imputó a los sectores eclesiásticos, el historiador Juan Pablo Restrepo sugirió a finales de siglo que de igual

[29] *Los programas conservadores de 1849 a 1949*, Bogotá, 1952, pp. 120-121.

modo se podía afirmar que la guerra se había dado con el fin de apoderarse de los bienes eclesiásticos [30].

Las medidas sancionadas fueron: el decreto de inspección o tuición de culto (20 de julio de 1861), por el cual, bajo pena de destierro, ningún eclesiástico podía ejercer sus funciones sin el permiso de la autoridad civil; se requería igualmente el pase del gobierno para todo decreto o documento pontificio y sólo los colombianos podían ser nombrados obispos; la disolución y expulsión de la Compañía de Jesús anteriormente mencionada; el decreto de desamortización de bienes de manos muertas (9 de septiembre de 1861). Posteriormente, el 3 de noviembre del mismo año, se decretó la prisión y expulsión del arzobispo Antonio Herrán y el 5 de noviembre se declaró la extinción de las comunidades religiosas que se opusieran a la desamortización. Aquellas que obedecieron los decretos de desamortización y tuición fueron autorizadas para que sus miembros siguieran viviendo en comunidad.

Con tales decretos se pretendía sancionar la participación del clero en el conflicto civil que proseguía en algunas regiones y satisfacer uno de los mayores objetivos políticos del radicalismo liberal: la quiebra del poder social y económico de la Iglesia así como su influencia política en favor del partido conservador.

Sin duda, la medida más tomada en el orden económico contra la Iglesia fue la desamortización de bienes de manos muertas, aunque también se pueden apreciar fines políticos en los argumentos que Mosquera expuso al papa Pío IX, en carta fechada el 8 de enero de 1862, en defensa de su política.

A tales objetivos se sumaron otros de carácter fiscal: obtener los recursos necesarios para sufragar gran parte de la deuda externa y el déficit interno.

En los considerandos del decreto de desamortización, Mosquera presentó la medida como un paso adelante de la nación ya que

> la falta de movimientos, libre circulación de una gran parte de las propiedades raíces, que constituían la base de la riqueza pública era uno de los mayores obstáculos para la prosperidad de la nación.

Por lo tanto, se determinó que todas las «propiedades rústicas i urbanas», así como «capitales de censos», y otros bienes pertenecientes

[30] J. P. Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Gilbert and Rivington, 1881, p. 400.

a las corporaciones civiles o eclesiásticas, fueran adjudicados a la nación «por el correspondiente a la renta neta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al 6 por 100 anual» [31]. Entendida como un paso natural de la nación en su camino hacia la civilización y el progreso, el secretario del tesoro y crédito nacional, Rafael Núñez, justificó la desamortización afirmando que medidas de tal naturaleza habían sido ya decretadas por otros gobiernos, incluso en naciones católicas como España, Francia e Italia, y también en algunas repúblicas latinoamericanas, en directa alusión a lo ocurrido en época anterior en Paraguay (1811), Argentina (1822), Chile (1825), Uruguay (1838) y, en especial, México (1856).

La justificación económica de las medidas de desamortización aparece al final de la misiva que Mosquera envió a Pío IX, antes citada, en la cual el presidente provisorio solicitó del pontífice «una paternal explicación» por haber calificado el papa al gobierno de Colombia como «perturbador del orden». En ella se acusaba a la alta jerarquía eclesiástica de haber dilapidado las riquezas acumuladas por el clero y se pretendía que entraran al comercio nacional «consolidándose su valor en el Tesoro Nacional» con el fin de que los réditos fuesen aplicados al objeto para el cual fueron donados [32]. De hecho, fue una medida destinada a poner en circulación, en provecho de todos, la inmensa riqueza del clero mediante su conversión de censos y rentas. Se trataba de establecer un equilibrio indispensable en el país entre la pobreza incipiente del Estado y la riqueza y estabilidad del clero. Desgraciadamente, ese dinero se volatilizó sin beneficio público; y, por otra parte, no se transformó la estructura agraria del país, produciéndose tan sólo un cambio de dueño y un paso del latifundio clerical al laico.

Respecto a los objetivos políticos de la desamortización, Mosquera culpa de lo ocurrido hasta entonces al

> desvío de algunos obispos i pastores que, olvidando los preceptos del Evangelio i la doctrina del Apóstol de las jentes, han querido sobreponerse a la autoridad del país i perturbar la Iglesia Católica de Colombia [33].

[31] «Decreto de septiembre de 1861 sobre desamortización de bienes de manos muertas», en *Registro Oficial*, año I, Bogotá, sept. 11 de 1861, p. 55.

[32] T. C. Mosquera, «Carta Autógrafa de T. C. de Mosquera al Papa Pío IX», en *Registro Oficial*, año I, Bogotá, enero 22 de 1862, p. 163.

[33] *Ibidem.*

Su conocimiento de la inmoralidad y relajación de ambos cleros, situación confirmada por otros testigos de la época, motivó la expedición del decreto de tuición, por cuanto tenía como finalidad proteger a los colombianos en el ejercicio de su culto de clérigos escandalosos y perturbadores de la paz pública. Para Juan P. Restrepo, no fue la conveniencia pública ni la prosperidad y engrandecimiento de la nación lo que motivó la desamortización; fue, a su juicio, «la codicia, el espíritu de rapiña, la necesidad de pagar indirectamente servicios hechos a la revolución de 1860» [34]. Hay que admitir, no obstante, y Restrepo lo hizo con posterioridad, que el gobierno vivía acosado por acreedores a quienes no podía pagar, motivo por el cual apeló a la venta de los bienes del clero.

El decreto sobre desamortización encontró resistencias. El clero lo combatió inicialmente mediante el cierre de las iglesias, la no administración de los sacramentos y la pena de excomunión. El episcopado colombiano se vio respaldado por una carta pastoral *Incredibile aflictamur dolore* (17 de septiembre de 1863), en la que Pío IX condenaba expresamente

> los gravísimos daños y ultrajes que la Iglesia, sus individuos y sus cosas y esta misma Santa Sede han sufrido de parte del gobierno neogranadino, y reprobamos y condenamos con toda nuestra autoridad Apostólica, todas y cada una de las cosas decretadas, efectuadas o de cualquier manera intentadas por dicho gobierno [35].

En la huida hacia adelante, Mosquera dispuso la venta inmediata de los bienes desamortizados mediante decreto de 8 de junio de 1862. ¿Se perseguía con tal medida la distribución equitativa de la propiedad, como argumentaba el secretario del tesoro? En el fondo, se quería demostrar que los bienes eclesiásticos tenían compradores, a pesar de las amenazas de la Iglesia de imponer las máximas penas a quienes los adquiriesen. Por esta razón, la posición tomada ante el remate de los bienes desamortizados se convirtió en un signo de distinción partidista. Políticos, grandes propietarios, generales liberales y comerciantes fue-

[34] J. P. Restrepo, *op. cit.*, p. 388.

[35] Carta pastoral de Pío IX, citada por H. Gómez Aristizábal, *Manual de Historia de Colombia*, vol. II, Bogotá, 1954, p. 451.

ron los que más se beneficiaron del decreto. Los resultados fueron diferentes a los propuestos, debido en parte a que, cuando se tomaron las medidas de desamortización la administración civil no conocía la verdadera situación de los bienes de la Iglesia.

Las riquezas de la Iglesia neogranadina no tenían la magnitud que algunos anticlericales imaginaron; al menos si se comparan con las del clero mexicano. En México, la desamortización de bienes eclesiásticos llevada a cabo entre 1856-63, dentro del proceso histórico de la Reforma que expusimos en otra parte, estableció que el valor total de aquellos bienes ascendía aproximadamente a 100 millones de pesos mexicanos, los cuales constituían aproximadamente la tercera parte de la riqueza de este país. En contraste, en la Nueva Granada, el mismo proceso desamortizador puso en evidencia que las riquezas de la Iglesia, representadas en bienes raíces, censos, deudas y semovientes inscritos, apenas llegaban a los 12 millones de pesos, si se toman como base los datos hasta 1870 [36], suma que representaba tres veces el presupuesto de ingresos de la nación, calculado en un poco más de cuatro millones de pesos para esa misma fecha.

La venta de los bienes desamortizados favoreció más a los tenedores de bonos de deuda pública, documentos emitidos con anterioridad y aceptados por el gobierno para la adquisición de tales bienes, que a otros posibles compradores. La revisión jurídica de los remates de bienes muertos y de la titulación de los baldíos, ordenada por Mosquera en 1866 después de la caótica, aunque breve, administración de Manuel Murillo Toro (1864-1866), provocó su caída y abrió insospechadamente la puerta hacia el período conocido en la historia como la Regeneración. La medida afectaba a los nuevos propietarios, negociantes en finca raíz y ricos comerciantes, de uno y otro partido. La situación favoreció al sector eclesiástico que sin esperarlo encontró apoyo para la defensa de sus intereses en los muchos propietarios amenazados. La firme oposición planteada por la coalición desde el Congreso, cuando la crisis fiscal de la nación era realmente grave, acrecentó el enfrentamiento entre el poder legislativo y el ejecutivo. En noviembre de 1867, Mosquera había muerto políticamente.

De igual modo, el liberalismo se debilitó ideológicamente a consecuencia de las discusiones internas, y los sectores propietarios, asus-

[36] F. Díaz Díaz, *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá*, Tunja, 1977.

tados aún por la experiencia pasada, tendieron a aceptar cualquier fórmula que les garantizase la estabilidad de sus medios económicos. En el período 1867-1884, el grupo liberal aflojó la tensión en sus relaciones con la Iglesia, excepto en la época de la guerra civil de 1876-1877, conflicto en el cual la cuestión religiosa fue significativa.

La Iglesia, aun cuando disminuida en sus riquezas, conservó su influencia en el ámbito político e ideológico, conforme quedó demostrado en la Constitución de 1886, la cual supuso el fin de los Estados federales dominados por el radicalismo liberal y la vuelta a un régimen de estrecha alianza entre la Iglesia y el Estado. El partido conservador, apoyado por la Iglesia católica, fue un factor determinante en el triunfo del presidente Rafael Núñez, caudillo de la fracción independiente del partido liberal, contra la rebelión de la fracción radical del partido.

La derogación de las reformas a la Constitución nacional impuestas por Mosquera en la Convención de Rionegro permitió a Núñez establecer un sistema de gobierno centralista y de paz religiosa basado en la enseñanza de la religión católica orientada por el clero católico. La nueva Constitución de 1886 reconoció a la religión católica el carácter de religión nacional y prescribió a los poderes públicos la obligación de protegerla y hacerla respetar como elemento esencial del orden social. Esta confesión de fe ha sido interpretada por el constitucionalista Gustavo Samper Bernal como efecto de la «feroz reacción religiosa, o mejor clerical» [37].

Rafael Núñez se alineó con los conservadores, quizá con la convicción de que era el único sector capaz de incentivar el desarrollo económico y, para lograrlo, consideró necesario fundamentar su política en el apoyo de la Iglesia católica. Por eso, en el concordato firmado entre la Santa Sede y el gobierno de Colombia (31 de diciembre de 1887) se reconoció a la religión católica su carácter primitivo de nacional y a sus miembros la facultad de adquirir y poseer libremente; se instituyó el matrimonio canónico como el único válido para los católicos y, además, para preservar la paz de la República, se condonaron al gobierno las deudas de la desamortización de los bienes de manos muertas en vista de la pobreza del Estado y con el compromiso de devolver a las entidades religiosas aquellos bienes desamortizados que no tenían ningún destino. En compensación, el Estado se obligó a

[37] G. Samper Bernal, *Breve historia constitucional y política de Colombia*, Bogotá, 1957.

asignar en perpetuidad una suma anual de 100.000 pesos colombianos, cantidad revisable en función de la situación del fisco nacional.

Finalmente, el concordato estableció, aparte de dos convenciones adicionales sobre el fuero eclesiástico y el régimen de misiones, que la educación pública impartida en

> las universidades y los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, de educación e instrucción pública se organizará y dirigirá en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión católica [38].

El presidente Núñez cedió a la Iglesia gran parte del control educativo nacional a cambio de la moderación en sus reivindicaciones económicas planteadas por concepto de indemnización en el valor de los bienes eclesiásticos desamortizados. El resultado fue la armonía de relaciones entre Estado e Iglesia.

Los reformadores coincidieron en sus críticas a la gestión histórica del liberalismo en Europa y América. En Europa, el liberalismo no fue capaz de dar respuesta al problema social surgido con la industrialización y en América fue incapaz de crear unidad nacional. En este sentido se acusó a la ideología liberal de legislar de espaldas al pueblo. La realidad demostró, por otra parte, que el cambio social no era sólo cuestión de ideas y leyes; era más difícil de lograr porque implicaba sacrificar intereses, especialmente de orden económico.

La Iglesia aprovechó en favor propio la crisis secular de la economía y los errores políticos e ideológicos de uno y otro partido. Llegaba así al final de la centuria en una posición privilegiada.

La Reforma liberal tardía de Guatemala y Venezuela

En Guatemala, al igual que en Venezuela, con un desfase cronológico en relación con México, la Reforma liberal triunfó militarmente en 1872 promovida por dos presidentes dictadores, Justo Rufino Ba-

[38] J. A. Eguren, *Derecho concordatario colombiano,* Bogotá, 1960, p. 61.

rrios y Guzmán Blanco, quienes lanzaron una ofensiva radical contra la institución eclesiástica de consecuencias trascendentales para el futuro de las iglesias guatemalteca y venezolana.

La interpretación histórica tradicional ha tendido a dramatizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante este período. Los historiadores liberales interpretan la reforma liberal como indispensable para destruir el poder de la Iglesia en todas las esferas no religiosas y así facilitar su desarrollo material. Por su parte, los historiadores conservadores han visto en la reforma liberal el triunfo del secularismo ateo y el deseo de la autoridad civil de destruir a la Iglesia.

A nuestro juicio, un planteamiento correcto debe situar la batalla entre la Iglesia y el Estado liberal en el nivel adecuado; es decir, en el nivel institucional y jurídico. ¿Por qué? Porque la importancia de este período para la Iglesia no reside tanto en el mero hecho de que se hayan dado hostilidades entre la Iglesia y el Estado; lo realmente decisivo para su futuro fue su asociación y sometimiento al Estado a cambio de preservar un espacio religioso que consideró indispensable para cumplir su misión.

La persecución liberal fue, ante todo, una persecución institucional. La Iglesia, secularmente, había considerado al Estado como la instancia fundamental para realizar su misión. Prácticamente, sin el Estado era imposible concebir cómo la Iglesia podría llevar a cabo su misión evangelizadora. Paralelamente, la Iglesia se ofreció como el mejor medio a mano para el control eficaz de las masas campesinas a través de la formación de sus conciencias. Además, ésta se entendió como una institución donde los elementos jurídicos gozaban de una relevancia absoluta. Una institución a la que se debían derechos y privilegios. Mary Holerran sostiene que las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el período nacional son una herencia del patronato real colonial y que el verdadero problema era si la Santa Sede debió haber extendido el patronato real a las nuevas repúblicas [39].

No obstante, si bien es cierto que el ejercicio del patronato real juega un papel importante en la política de los gobiernos liberales de Guatemala y Venezuela, como veremos a continuación; la esencia de la teoría liberal del Estado fue vencer a una Iglesia concebida institu-

[39] M. Holleran, *Church and State in Guatemala*, Nueva York, 1949, p. 4.

cionalmente como un poder. Si se hubiese llevado la ideología liberal hasta sus últimos extremos, sin duda la existencia de la Iglesia se habría visto seriamente amenazada. Frente a la tesis conservadora que afirma que el objetivo del Estado liberal era destruir a la Iglesia, observamos que la ideología liberal trataba de restringir a la Iglesia a una esfera puramente religiosa y no de destruirla.

En las vicisitudes de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Latinoamérica, Guatemala y Venezuela han sido testigos tardíos de las reformas más radicales. Empero, en estas repúblicas el enfrentamiento no condujo a la ruptura, como en el caso de la reforma mexicana, sino al sometimiento de la Iglesia al Estado temerosa, de perder sus derechos y privilegios institucionales hábilmente amenazados por el poder civil oficialmente laico.

La historiografía liberal suele referirse a la época, llamada conservadora con una gran carga despectiva, para lograr obtener una mejor imagen de su actuación general en relación a las administraciones políticas anteriores. En el caso de la Revolución liberal de 1871 en Guatemala, se tiende a señalar que ésta fue el resultado de una pugna de intereses económicos existentes en la época y de la atrofia de una administración que bloqueaba el desarrollo del país.

En realidad, la administración conservadora venía prolongándose en el poder desde junio de 1837, fecha en que el caudillo conservador Rafael Carrera asumió el poder, hasta el inicio de la séptima década en que se produce la revolución liberal.

La presidencia perpetua de Carrera, hasta su muerte en 1865, aseguró las buenas relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los años 1851 y 1852 marcaron el punto álgido de tales relaciones, con la sanción de una nueva constitución y la firma de un concordato, respectivamente. La Constitución de 1851 garantizó concesiones a la Iglesia similares a las que había gozado en el período colonial, ratificadas por el concordato firmado entre el régimen del presidente Carrera y la Santa Sede. Y la ley de Pavón, del 16 de septiembre de 1852, aumentó el prestigio de la Iglesia en el campo de la educación, confiándole la educación elemental. El historiador Lorenzo Montufar hace notar que las concesiones a la Iglesia convirtieron a ésta en un importante instrumento para mantener en el poder al presidente Carrera [40]. Por esta razón,

[40] L. Montufar, *Reseña Histórica de Centro América*, vol. III, Guatemala, 1881, p. 381.

cuando se produjo la revolución liberal, la Iglesia católica fue uno de los blancos de ataque de los liberales.

Se puede leer en algunas obras que la revolución de 1871 fue a lo sumo una revolución política, con escasa o ninguna mención de los factores económicos e ideológicos que la motivaron. Resulta cierto que la marginación política de que eran objeto determinados sectores del país, la centralización de las actividades económicas y transacciones comerciales por quienes ejercían la dirección de las finanzas y la vida política, y los resentimientos que aquella marginación provocaba, contribuyeron a dar forma y consistencia a un movimiento que, aprovechando las hostilidades de carácter local surgidas en la región de occidente, se hizo con el control político.

No obstante, los cambios políticos acaecidos a partir de 1871 respondían al reto del grupo político-económico con mayor influencia sobre la administración pública y mayor interés en el mercado internacional. Era necesario lanzar la economía nacional a una mayor producción agrícola, intensificando el cultivo del café e introduciendo otros nuevos; para lograrlo resultaba imprescindible disponer de la mayor cantidad de tierra y practicar una redistribución agraria. Ello afectó básicamente a los fondos comunales y ejidales, así como a las propiedades rurales que la Iglesia poseía, y dejó a una gran cantidad de población sin sus legítimas tierras. Esta expropiación alejó al trabajador de su medio de trabajo, pasando a constituirse en trabajador libre para ofrecer su fuerza de trabajo. El aparato político complementó los esfuerzos realizados, obligando a éstos a prestar su fuerza de trabajo en dicha actividad económica por medio del «reglamento de jornaleros».

Paralelamente, se dio la fundación de establecimientos bancarios que permitieron una mayor disponibilidad de capitales para estas actividades y se reforzó la infraestructura por medio de la apertura de nuevas vías de comunicación internas y otra serie de servicios básicos.

La actitud asumida por los liberales en relación a la Iglesia católica durante el período 1871-1885 perseguía dos objetivos: en primer lugar, reducir su campo de acción a niveles más asequibles al control estatal. Esto se llevó a cabo mediante la expulsión de gran cantidad de sus miembros, la expropiación de bienes y capitales y la supresión del control que tenía la Iglesia sobre el sistema educativo del país. En segundo lugar, la nueva función dada a lo expropiado a la Iglesia perseguía poner en actividad lotes de tierra y ejercer el control y posesión

sobre el resto. Dentro de los esquemas de pensamiento liberal no se concebía que una institución de esta naturaleza se dedicase a tales actividades [41].

La separación del poder ejecutivo del moderado García Granados en 1873 marcó una nueva etapa en el proyecto liberal. El general Justo Rufino Barrios y sus partidarios, considerando que las reformas religiosas eran un prerrequisito de todas las otras reformas dieron prioridad a aquéllas, retrasando incluso la promulgación de una constitución democrática.

Actuando de presidente interino, durante la campaña de Granados en Honduras, Justo Barrios emitió nueve decretos, algunos de los cuales iniciaban la reforma religiosa: prohibición perpetua para que volvieran los jesuitas y nacionalización de sus bienes; prohibición a clérigos y seminaristas de vestir el traje talar; extinción de todas las comunidades religiosas masculinas y confiscación de sus bienes, etc. Estas medidas significaron la salida de Guatemala de 58 regulares, de los 99 religiosos que quedaban en el momento de la promulgación de los decretos, y la secularización de 41, que pudieron permanecer en el país junto con los 139 sacerdotes seculares que había.

En contraste con la línea moderada de García Granados, Barrios representa la línea más dura y enérgica del liberalismo. Al mes de haber tomado posesión de la presidencia, mayo de 1873, expulsó al gobernador eclesiástico y antes de finalizar el año decretó la consolidación de los bienes eclesiásticos o ley de manos muertas. Los bienes confiscados pasaron a manos de «comisiones de consolidación», que los repartieron a su vez entre los partidarios del gobierno, favoreciendo sólo el progreso de un sector emergente de la burguesía.

El proceso de reforma religiosa se prolongó durante el año 1874, poniendo en evidencia que la Iglesia en cuanto factor de poder político había sido prácticamente anulada. Con la prohibición de ceremonias fuera de los templos, la abolición de la instrucción religiosa en las escuelas nacionales, la derogación de privilegios eclesiásticos, la prohibición de heredar a los ministros del culto, el establecimiento del matrimonio civil como único válido y la secularización del registro civil

[41] Sobre la reforma liberal en Guatemala veáse, H. J. Miller, *La Iglesia Católica y el Estado en Guatemala, 1871-1885*, Guatemala, 1976.

y de los cementerios Justo Barrios dió por finalizada la reforma religiosa, la cual se mantuvo vigente hasta su muerte en abril de 1888.

Al éxito y permanencia de la revolución de Barrios contribuyó una salvaje campaña anticlerical que divulgó la necesidad de una reforma religiosa y debilitó el prestigio del clero. El control de la prensa dio a los anticlericales una influyente voz en estas reformas: *El Guatemalteco, El Malacate, El Horizonte, La Prensa,* etc., consagraron un espacio considerable de sus páginas a atacar a los clérigos y las doctrinas religiosas [42]. El ambiente creado indispuso a las autoridades políticas locales contra el clero, hasta el punto de creer los párrocos que aquéllas efectuaban reformas no aprobadas oficialmente por el gobierno central. Probablemente, Barrios encontró ventajoso llevar a cabo su programa religioso dentro de una atmósfera anticlerical.

Otro factor importante que contribuyó al éxito de la Revolución de 1871 fue el deseo de progreso económico. Si bien el papel económico que la Iglesia jugó durante esta época no constituyó, realmente, una fuerza absoluta y determinante de poder como en el caso de México, los reformadores estimaron que las propiedades parroquiales, conventos y monasterios podían ponerse en manos más productivas e incluso transformarse en escuelas donde educar a generaciones de estudiantes bajo el influjo del positivismo.

En el campo de la educación, pensamiento y formación de la conciencia se pasó de una ruptura política, en la cual hubo expulsiones, expropiaciones e incesantes críticas, como hemos visto, a una ruptura ideológica tratando de difundir una nueva conciencia y filosofía de la vida. La Iglesia dejó de ejercer el control que tenía sobre el sistema educativo del país, en base a su función como uno de los aparatos ideológicos que operaban en la época, y la educación pasó a manos del Estado, que la convirtió en aconfesional, tratando asimismo de que fuera gratuita y obligatoria. Sobre esta base se reformaron todos los planes de estudio; se suprimió la Pontificia Universidad de San Carlos para crear la Universidad de Guatemala y se levantaron institutos nacionales en todas las poblaciones principales.

La influencia del positivismo en la legislación educativa de Guatemala quedó plasmada en la Ley de Instrucción Pública de 1882. Con

[42] J. L. Reyes Monroy, *Origen y destino de El Malacate del año 1870*, Guatemala, 1971.

11 años de retraso respecto al movimiento político, la filosofía positiva se impuso tardíamente. Aunque liberales y positivistas americanos tenían en común un acendrado anticlericalismo, las leyes de educación de los primeros años revolucionarios (1875-1879) presentan una débil impronta positivista [43]. Ello puede explicarse en función de que ninguno de los líderes de la reforma, ni Granados ni Barrios, conocieron de cerca el positivismo. Sólo cuando el positivismo se transforma en cientificismo y triunfa en la mayoría de las repúblicas americanas, Guatemala recibe plenamente su influjo en la década de 1880.

La batalla entre la Iglesia y el Estado liberal se dio también en el orden jurídico. Difícilmente se puede encontrar en la historia de Centroamérica un acto semejante a la dictadura constitucional otorgada por el constituyente de 1896 al presidente Justo Rufino Barrios. El decreto 6 afirmaba que no había llegado el momento de emitir la ley fundamental porque el país estaba en proceso de organización y no había todavía un pensamiento determinado respecto a la constitución que debía darse. La asamblea fijaba en cuatro años el nuevo período dictatorial y se declaraba en receso hasta que fuera convocada de nuevo por el supremo gobierno. ¿Cuál fue la motivación última de este decreto? Detrás del proceso político se aprecia el esfuerzo por centralizar el poder en manos del poder civil y dentro de éste del ejecutivo; paso a paso se iba instalando el sistema caudillista liberal que con el tiempo cristalizaría en las tres dictaduras cafetaleras: Barrios, Estrada Cabrera y Ubico.

La Constitución de 1879, llamada por algunos «la biblia de los liberales», sistematizó y legalizó finalmente el proceso impulsado por los decretos de Barrios. En materia religiosa, la asamblea sancionó el carácter laico y obligatorio en las escuelas nacionales (artículos 18 y 27); la prohibición de realizar vinculaciones e instituciones a favor de «manos muertas» (artículo 21); la libertad de culto privado de todas las religiones (artículo 24); la prohibición de establecerse a congregaciones religiosas e instituciones monásticas (artículo 25) y la obligatoriedad del estado seglar para ser presidente, magistrado o fiscal (artículos 49, 65 y 68). Esta constitución que estuvo en vigor durante 65 años, hasta 1944,

[43] J. J. Amurrio González, *El positivismo en Guatemala*, Univ. de San Carlos de Guatemala, 1966.

legalizó el Estado liberal, al servicio de los intereses de la clase dominante, y redujo a la Iglesia a un poder espiritual dentro de la conciencia y del templo.

Lorenzo Montufar, ideólogo del régimen del general Barrios y padre de esta constitución, nos da su interpretación del proceso descrito años después de lo acontecido, cuando se distancia del presidente:

> Siendo Presidente el hombre que se ha descrito [Barrios], era imposible decretar en 1876 una Constitución liberal. Se necesitaba una ley fundamental formada en el molde del gobernante. Tal constitución hubiera sido tiránica como el Acta Constitutiva, bajo cuyo régimen gobernó Carrera. Al emitir esa Constitución habríamos hecho pedazos los antecedentes históricos del partido liberal y dado muerte a la revolución de 1871. Una Constitución liberal era imposible siendo Presidente el General Barrios. Una Constitución reaccionaria era una verdadera apostasía. No encontré más medio de salir de este fatal dilema que la dictadura transitoria. El General Barrios no quiso tener por mucho tiempo el título de dictador y convocó a una Asamblea Constituyente. No opiné por esa convocatoria porque las circunstancias del país eran las mismas, y se nos iba a presentar el mismo fatal dilema. La asamblea se instaló y yo fui diputado a ella e individuo de la Comisión de Constitución [...] La Constitución fue decretada y la experiencia ha venido a demostrar la previsión de los legisladores de 1879. Barrios no observa la ley fundamental. El León no sale de la jaula por la vasta puerta. Tiene placer en destrozar los hilos de seda [44].

Los liberales justificaron la dictadura como una realidad necesaria de la sociedad guatemalteca en una coyuntura de cambio.

Durante el período que duró su presidencia constitucional, de marzo de 1880 hasta abril de 1885, Barrios continuó con su política religiosa de los años anteriores. Es probable que la política conciliatoria del gobernador de la Mitra, el padre Juan Raúl y Bertrán, influyera en ciertas decisiones del presidente durante el período constitucional.

[44] Carta del doctor Lorenzo Montufar a don Martín Barrundia, San José de Costa Rica, 3 de noviembre de 1882, *op. cit.* por J. M. García Laguardia, «1876. La dictadura democrática. Una decisión política del constitucionalismo liberal centroamericano en el siglo XIX», *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, 10, 1977, pp. 245-246.

La concesión más importante de Barrios al clero se refirió a la cuestión del servicio militar de los religiosos. En contra del decreto legislativo de la asamblea (13 de abril de 1883), en favor del servicio militar del clero, denegó su aprobación.

El cénit del esfuerzo para mejorar las relaciones entre la Iglesia y el Estado tuvo lugar en diciembre de 1883, cuando el presidente promovió la firma de un concordato con la Santa Sede con la finalidad aparente de resolver las dificultades existentes y tranquilizar a los fieles que poseían propiedades eclesiásticas.

El «convenio» firmado en Roma el 2 de julio de 1884 con el papa León XIII, más propicio a la conciliación que su antecesor, establecía la libre comunicación entre la Santa Sede y la Iglesia guatemalteca y la cesión del derecho de patronato; a cambio, Roma aceptaba el hecho consumado de la pérdida de las propiedades eclesiásticas y se comprometía a nombrar arzobispo. En realidad, aunque el convenio nunca entró en vigor, pues la Asamblea Nacional decidió posponer el debate en la sesión del 25 de mayo de 1885, Barrios obtuvo con él el perdón pontificio, borrando así ante los católicos centroamericanos la imagen de perseguidor de la Iglesia. Meses después, el 28 de febrero de 1885, el presidente proclamaba por decreto la Unión centroamericana. En opinión de Miguel C. Alvarado, Barrios deseaba el convenio con la intención de obtener el apoyo del clero para sus planes unionistas [45], apoyo que obtuvo pese a la oposición de los gobiernos de El Salvador, Nicaragua y Costa Rica:

> La Unión Centroamericana cuenta no sólo con las simpatías sino con el apoyo moral de la Iglesia y del Clero ilustrado [...] A tan elevado fin contribuirá poderosamente la valiosa influencia de los Ilmos. y Rvmos. Señores obispos sufragáneos, de sus Vicarios Generales y de todo el clero centroamericano [...].

Empero, la temprana muerte del presidente en la lucha por la Unión (2 de abril de 1885) impide emitir un juicio definitivo sobre la finalidad auténtica de su política conciliatoria.

[45] M. C. Alvarado, *Pro-Patria Número Tres General Justo Rufino Barrios*, Guatemala, 1925.

El legado más significativo de la reforma liberal fue el debilitamiento general de la Iglesia como institución política, económica y social. La drástica reducción del clero, la falta de instrucción religiosa y la literatura anticlerical debieron alterar seriamente las creencias religiosas del pueblo, si bien es cierto que algunos párrocos afirmaban que el pueblo seguía siendo católico ferviente.

El anticlericalismo de los gobiernos liberales, el auge de la masonería en la sociedad y la incipiente influencia del positivismo en las universidades son rasgos que caracterizan las décadas de los años 1780 y 1880 en toda América. En este período, Venezuela fue testigo tardío del radicalismo de las reformas religiosas, inspiradas por la ideología liberal y la actitud anticlerical de la masonería, bajo el régimen autocrático de Guzmán Blanco (1870-1888), conocido oficialmente como el «ilustre americano».

Por espacio aproximadamente de 20 años, las memorias, decretos y leyes presentados por los Guzmanes –Antonio Leocadio Guzmán, supremo jerarca de los liberales y su hijo, Guzmán Blanco, jefe del Estado– transformaron definitivamente las instituciones supervivientes de la época dependiente. La «regeneración» iniciada por Guzmán Blanco al frente de la nación en 1870 acabó con la oligarquía caudillista, mejoró la organización de la hacienda y del crédito público e impulsó la instrucción. Como contrapunto, en el orden de las relaciones del Estado con la Iglesia, Venezuela pasó del mero anticlericalismo a la filosofía antirreligiosa.

La distancia entre el gobierno constitucional de la oligarquía conservadora (1830-1848) y el régimen personalista de Guzmán Blanco sólo se puede medir con exactitud conociendo la actitud que en cada período se tomó respecto a la Iglesia. Recordemos que Venezuela fue la primera república de la América española en suprimir el fuero eclesiástico y proclamar como principio la libertad de cultos, si bien con privilegio a favor del católico por ser el de la mayoría nacional y su Iglesia la única que estaba intervenida entonces por el patronato jurisdiccional, el cual pertenecía a la nación y estaba regulado por ley (Ley de julio 28 de 1824).

Durante la oligarquía conservadora, la tendencia radical quiso llevar a la práctica las reformas más drásticas contra la Iglesia: la abolición de todos los fueros, el establecimiento del matrimonio y el registro civil, la secularización de los cementerios, etc., medidas todas ellas

propuestas por los grupos oligárquicos, pero que nunca se convirtieron en leyes efectivas. Los sectores que ejercían el control de las decisiones políticas combatieron a la Iglesia como institución, una institución cuyas inmunidades eran destructivas del igualitarismo civil que la ideología liberal defendía. Sus dirigentes perseguían someter la Iglesia a la voluntad nacional y destruir su prestigio intelectual y social, pero siempre buscaron el respaldo constitucional y legal.

Por el contrario, en la época de Guzmán Blanco la Iglesia perdió ese respaldo y se vio sometida a la ley natural del dictador, cometiéndose múltiples infracciones de la ley del patronato eclesiástico. Dirigente de un partido que había abogado por mayor libertad intelectual y religiosa de la Iglesia, aunque sometida siempre al control del Estado en todas sus relaciones con la sociedad, Guzmán Blanco evolucionó en la década de 1880 hacia un anticlericalismo radical de tendencia nacionalista que causó más daño a la Iglesia venezolana por el espíritu y el método con que impuso las reformas que por las reformas mismas [46].

La historiadora Mary Watters ha querido ver en la lucha contra la Iglesia que tiene lugar en la época guzmanista un reflejo de la *Kulturkampf* alemana [47], si bien otros especialistas prefieren ver un reflejo retardado del «Iluminismo europeo», aduciendo que algunos decretos y actitudes del presidente de Venezuela fueron anteriores a los del canciller prusiano [48].

Detrás de las constituciones provisionales sobre religión y de los decretos reformistas dictados bajo el régimen de Guzmán Blanco se esconde el enfrentamiento personal del «ilustre americano» con un prelado, el arzobispo de Caracas Guevara y Lira, quien durante el período anterior de anarquía y devastación supo ejercer el liderazgo de la Iglesia venezolana y mantener la armonía con todos los gobiernos. En el ejercicio de los distintos cargos que desempeñó, como senador bajo el régimen de Monagas y como miembro del Consejo de Estado bajo la dictadura de Páez, Guevara intentó siempre acomodar los intereses

[46] Carta pastoral difundida en marzo de 1885, cit. en *Historia general de la Iglesia en América Latina,* t. VII, Colombia y Venezuela, p. 294.

[47] J. A. Cova, *Guzmán Blanco. Su vida y su obra,* Caracas, 1950.

[48] M. Watters, *A history of the church in Venezuela 1810-1930,* Chapel Hill, 1933, cit. por la trad. española, *Telón de fondo en la Iglesia colonial en Venezuela,* Caracas, 1951, p. 92.

conflictivos. Conviene señalar aquí que Venezuela nunca despojó al clero de los derechos políticos como hizo México; desde 1830, miembros de la jerarquía eclesiástica formaron parte del Consejo de Estado, hecho que parece contradecir el anticlericalismo de los gobiernos republicanos.

El propio Guevara actuó como ministro de la dictadura de Páez ante la Santa Sede para obtener el establecimiento de un concordato, el cual fue firmado en Roma por el Cardenal Antonelli, secretario de Estado de Pío IX, en septiembre de 1862 y ratificado por el dictador en marzo de 1863. El Congreso, máxima autoridad para enmendar tal ley, lo objetó aduciendo que el convenio no estaba en armonía con la ley de patronato. De hecho, se ignoraba el poder del Congreso para nombrar a los dignatarios de la Iglesia; se omitía la concesión de licencias para bulas y breves; se concedía al papa la erección de diócesis y a la autoridad eclesiástica se le daba el derecho de inspección y censura de libros; se conservaban todos los fueros eclesiásticos y se anulaban todas las leyes y decretos de la República que no estuviesen en concordancia con él. La sanción de una nueva Constitución en 1864 movió al Congreso a nombrar a Lucio Pulido, ministro en Roma, para negociar un nuevo concordato más afín con el nuevo código. El fracaso de esta misión dio fin a los esfuerzos de la República en llegar a un acuerdo con el papa respecto al reconocimiento del patronato. Los historiadores venezolanos han interpretado esta falta de entendimiento como una victoria nacional sin caer en la cuenta de que muchos asuntos eclesiásticos se quedaron atrasados y la disciplina anacrónica.

Si bien había una rígida insistencia en la ley de patronato, su ejecución en el control del clero durante los años 1850 y 1860 apenas fue efectiva. La alta participación de sacerdotes en la guerra forzó al gobierno al menos en dos ocasiones, en 1859 y 1863, a instar al arzobispo Guevara a disciplinar al clero en interés de sus funciones pastorales. Por otra parte, el conflicto entre el clero y los masones se intensificó en este período. El sector más rebelde del clero inició una campaña de desprestigio contra la masonería que ésta aprovechó para solicitar del Congreso de 1867 la sanción del matrimonio civil. El contraataque de los masones no tardó en producirse, y éstos en la época de Guzmán Blanco lograron un amplio respaldo social a favor de los decretos anticlericales.

Los decretos reformistas del dictador deben interpretarse al compás del combate que mantuvo con la cabeza de la iglesia venezolana, combate que se inició con un breve pero contundente asalto, en octubre de 1870, que supuso el exilio para el arzobispo en las islas de Trinidad por haber impuesto condiciones a la celebración de un «Te Deum» solicitado por Guzmán Blanco para celebrar su victoria sobre el general Matías Salazar. El fracaso de la reconciliación entre las partes ha sido imputado por Navarro a algunos clérigos, Antonio José de Sucre, Salustiano Crespo, José Plaz y Wenceslao Corredor, que inflamaron la polémica con sus sermones y críticas al gobierno perjudicando la causa del arzobispo y de la Iglesia [49]. La respuesta del dictador no se hizo esperar y el 21 de septiembre de 1872 decretaba el cierre de los seminarios y el pase de sus propiedades a las escuelas de arte, precisamente aquellas instituciones en las cuales Guevara había puesto más interés.

El 31 de enero de 1873, un segundo decreto de exilio se lanzó contra Guevara, argumentando su liderazgo de la revolución contra el gobierno y la suspensión de clérigos que se habían opuesto a sus planes de rebelión. A partir de entonces, el gobierno le declaró la guerra hasta obtener su renuncia en mayo de 1876. En el ínterin, se declararon nulos todos los actos de Guevara y se pronunció pena de exilio contra todo el que violara la ley de patronato. Se sancionaron, además, los decretos de matrimonio y registro civil (1 enero de 1873), la extinción de las primicias y restricción de los derechos del clero de heredar propiedades (6 de febrero de 1873), la abolición de los fueros eclesiásticos (1 de junio de 1874) y el cierre de los conventos de monjas (5 de mayo de 1874).

Estos decretos consolidaron al clero en la oposición, identificada con el grupo conservador o godo. La cuestión de la reducción de los censos, o su redención por certificados de deuda pública, ordenada por Guzmán Blanco en mayo de 1870, encendió la resistencia entre el clero, actitud previsible ya que la mayor parte de las entradas del clero venían a través de esta forma de contribución fija de propiedades en las tierras, e incluso la entrada de la propia Iglesia provenía de esta fuente. En adición a la redención de los censos y a la confiscación de

[49] R. Iturbe, *Iglesia y Estado en Venezuela*, Caracas, 1968, pp. 147-154.

las propiedades de las Órdenes, el dictador abolió las primicias en 1873 en plena crisis con el arzobispo. La Iglesia nunca había sido rica en Venezuela, pero estas medidas redujeron de tal modo sus propiedades y entradas, que sus actividades e influencias se vieron muy reducidas [50].

Estadísticas de la Iglesia en el censo de 1881 indican la escasez de pastores que tenía la República; para 639 parroquias había sólo 241 curas, que atendían las necesidades de algo más de dos millones de feligreses. Las asignaciones para la Iglesia, compromiso que el Estado había contraído al sancionar la ley de patronato, decayeron lamentablemente durante el régimen de Guzmán Blanco hasta el punto de ser más bajas en 1886 que en los primeros años de la república.

El ilustre americano, en su intento de lograr la remoción de Guevara y Lira, se convirtió *de facto* en cabeza de la Iglesia venezolana tanto como del Estado, amenazando con establecer una Iglesia nacional independiente de Roma. El 3 de junio de 1873, el Congreso, a instancias del dictador, lanzó un decreto declarando vacante el arzobispado. La solución ensayada por Pío IX nombrando un vicario apostólico, Miguel Antonio Baralt, con plenos poderes para levantar las suspensiones, interdictos y censuras impuestas por el arzobispo, funcionó temporalmente. En el mensaje del 2 de febrero de 1874, el presidente denunciaba la cuestión:

> Tal situación es contraria al Patronato y a las leyes de la República, tanto como a los cánones mismos y a la sana tradición de la iglesia de Jesús. Pero, como el último Congreso declaró vacante la sede del arzobispado de Caracas, debe esperarse que el presente cambie esta anomalía, eligiendo un arzobispo de modo que se pueda presentar al Papa por el gobierno [...] Este es el único medio de abolir la falta de una cabeza, puesto que nuestras leyes no permiten los vicarios [51].

Guzmán Blanco estaba decidido a solucionar la cuestión religiosa antes de finalizar su septenio, y en busca de soluciones se comunicó con el delegado apostólico en Santo Domingo, monseñor Roque Cochía, enviado por el papa con amplios poderes para intervenir en la cuestión venezolana. La negativa del arzobispo Guevara a renunciar a la mitra inspiró al dictador la idea de establecer una Iglesia nacional:

[50] N. Navarro, *El arzobispo Guevara y Guzmán Blanco*, Caracas, 1932, pp. 81-87.
[51] N. Navarro, *Anales eclesiásticos venezolanos*, Caracas, 1951.

> Venezuela debe recurrir a uno de estos dos extremos: abdicar su soberanía y aceptar al Señor Guevara como desea Roma imponerlo y permitir que la nación se convierta en una secretaría extranjera; o asumiendo el legítimo derecho de soberanía [...] discontinuar [...] la usurpación de la Curia y establecer la iglesia como exclusivamente venezolana, regulada y de acuerdo con los principios y prácticas de la primitiva religión de Jesús [52].

El Congreso se plegó a la voluntad del dictador; sólo una voz discordante, la del diputado José Manuel Montenegro, señaló el carácter puramente personal de la controversia, preguntando:

> ¿Estamos en la obligación de castigar al pueblo de Venezuela, reformando su religión, por causa de la conducta de un prelado? [53].

La solución se encontró en el último momento. El delegado apostólico obtuvo la renuncia del arzobispo, y el 14 de junio de 1876 hizo pública la decisión de Pío IX de declarar vacante la sede del arzobispado de Caracas. Coincidieron así el propósito irreductible de un régimen que se prolongó un decenio más, la visión de la Santa Sede que con lucidez supo evaluar la situación, y la habilidad del delegado apostólico, que siguiendo las directrices de Roma obtuvo la dimisión de Guevara.

Establecida la armonía entre la Santa Sede y el gobierno de Venezuela, Guzmán Blanco declaró en 1877 que el derecho de patronato había sido reconocido, cuando en realidad la bula de confirmación del nuevo arzobispo de Caracas, José Antonio Ponte, concedía tan sólo el derecho de presentación, y no hubo entonces reconocimiento de los demás derechos en toda su extensión.

La Iglesia, víctima del conflicto político-religioso entre el arzobispo y el dictador, salió abatida como poder social en Venezuela. La legislación anticlerical no se modificó porque seguían estando en el poder los mismos hombres que habían respaldado a Guzmán Blanco en su guerra contra aquella institución. Ciertas mitigaciones de la ley en las administraciones posteriores hicieron posible el restablecimiento de los seminarios en 1891; pero como apunta Navarro,

[52] M. Watters, *op. cit.*, p. 176.
[53] *Ibid.*, pp. 177-178.

muchos decenios ha necesitado [la Iglesia católica] para comenzar a alzarse de su postración, preparándose a un porvenir más honroso de ilustración e influencia social, pues aunque el período guzmánico se acabara en lo político, su acción anticlerical perduró [54].

La actividad de la masonería, respaldada por el dictador en su programa de regeneración nacional, trató de desacreditar a la Iglesia como el mayor obstáculo al progreso material y educacional a los ojos de la sociedad. Las legislaciones hostiles desanimaron aún más la entrada de hombres capaces a la Iglesia. El resultado de la época de Guzmán Blanco fue que la institución eclesiástica perdió en gran medida la lealtad y devoción del pueblo venezolano.

La teocracia ecuatoriana

Entre 1859 y 1875, el Ecuador vivió una dictadura sui géneris, fundada en un catolicismo ultramontano, protagonizada por Gabriel García Moreno, modelo del hombre de Estado católico y del militante político católico. Apasionado, providencialista y violento, este ecuatoriano buscó en la religión católica el medio para hacer del Ecuador un Estado-nación moderno. Enemigo del espíritu de las Luces y con una visión mística de la religión, consideró la vida política nacional y su propio papel providencial como llenos de sentido religioso.

García Moreno nació en Guayaquil en el seno de una familia perteneciente a la aristocracia criolla. Conocido publicista y escritor, participó en el derrocamiento del general Juan José Flores (1845), intervención que le obligó a salir hacia Europa cuando se produjo el ascenso de los liberales en 1850. Volvió de allí convencido de la necesidad de la religión en la dirección política del Estado y asumió el papel de defensor de los jesuitas, que acababan de ser expulsados de Colombia. Una ley de marzo de 1851 devolvió a los jesuitas algunas de sus antiguas propiedades que no habían sido enajenadas, pero su tratado *Defensa de los jesuitas* no logró frenar el decreto de expulsión de la Compañía en 1852. Regresó a París en 1855, esta vez para vivir 18

[54] *Ibid.*, p. 181.

meses de exilio político, como consecuencia de su ataque satírico al gobierno dictatorial de José Urbina.

Durante su estancia en Francia, entregado al estudio de la química y de la religión, evolucionó hacia una concepción de la vida y del Estado dominados por la cristiandad, régimen colectivo donde se pondría en práctica la fe cristiana. A su vuelta, en 1857, fue nombrado rector de la Universidad de Quito y elegido senador; fundó un partido político, La Unión Nacional, donde avanzó su programa reformista, y en poco tiempo, favorecido por la guerra de fronteras con el Perú (1859-1860), logró tomar el poder en Quito.

Presidente de 1861 a 1865 y de 1869 a 1875, fue el amo indiscutible del país por espacio de 15 años, tiempo en el cual impuso al pueblo sus peculiares ideas sobre política eclesiástica, estableciendo un despotismo religioso que hizo del Estado ecuatoriano la teocracia moderna más llamativa de todo el siglo XIX.

Demelas y Saint-Geours, investigando las fuentes de su pensamiento político, señalan la teoría del tiranicidio y la idea de la soberanía popular, tal y como fueron sistematizadas por los jesuitas Juan de Mariana y Francisco Suárez en el tránsito del siglo XVI al XVII, como fundamentos teóricos de su actuación en el ejercicio del poder. La unión entre el pueblo cristiano y su mandatario resulta esencial en la búsqueda del bien común, ideas éstas que aparecen recogidas en la Constitución de 1861, la cual proclamaba el sufragio universal, directo y no censatario. Años más tarde, la Constitución de 1869 establecía como principio la soberanía del pueblo cristiano [55].

Cuando García Moreno asume la presidencia en 1861 se propone dar a la Iglesia la independencia y la libertad, y al mismo tiempo obtener por su mediación la reforma eclesiástica y moral que el Ecuador necesita. La Iglesia, a su juicio, tenía un papel que desempeñar en su proyecto nacional, un papel de nexo, de unidad. Fe y orden se hallaban indisolublemente unidos en su proyecto; pero la Iglesia sólo podía funcionar con éxito si se liberaba de la tutela oficial. En el informe a la Convención Nacional de 1861 afirmaba:

> Es necesario, en primer lugar, que la Iglesia marche al lado del poder civil con todas las condiciones de una independencia saludable y no

[55] N. Navarro, *op. cit*, p. 450.

enteramente absorbida y contrariada por él, evitándose el otro extremo, igualmente pernicioso, de completa indiferencia, que se ha adoptado en otras partes. La acción del poder civil respecto de la Iglesia debe quedar limitada a una protección eficaz y al mantenimiento del principio de justicia. Como consecuencia, pues, de estos principios, debe quitarse al poder civil toda injerencia en el nombramiento de los prelados eclesiásticos, tanto seculares como regulares; porque este nombramiento incumbe exclusivamente a la asociación religiosa [56].

Con este ideario García Moreno negocia largamente un concordato con Roma que establezca las relaciones entre la Iglesia y el Estado; pero no acepta un concordato cualquiera. En las instrucciones que gira al plenipotenciario ecuatoriano, el arcediano Ignacio Ordóñez, precisa las dos bases del acuerdo: libertad para la Iglesia y reforma en profundidad de ambos cleros. La primera fase de la negociación fue satisfactoria y el 1 de mayo de 1862 firmaban en Roma el concordato, el cardenal Antonelli y monseñor Ordoñez; pero el presidente ecuatoriano no dio su ratificación al texto porque no contemplaba sus drásticos proyectos de reforma eclesiástica. García Moreno estaba convencido de la corrupción del clero regular y de la ignorancia del clero secular, razón por la cual dio prioridad a la reforma religiosa sobre todo lo demás y favoreció la entrada de sacerdotes extranjeros que moralizasen al pueblo e instruyeran a los jóvenes. Roma terminó cediendo y envió a Quito al delegado apostólico, monseñor Tavani, encargado de supervisar la reforma eclesiástica prevista en los addenda al concordato, el cual se firmó definitivamente, después de seis meses de discusión, el 26 de septiembre de 1862.

Tavani fracasó en su papel de supervisor, llegando a tomar el partido de los obispos para rechazar la proyectada reforma del clero y entrando en conflicto abierto con su ideólogo, de quien afirmaba:

«(...) lo que hace no es la protección de la Iglesia sino su puesta en tutela y su sujeción. Por su celo intemperante, se inmiscuye en asuntos que no son de su competencia. Es una desgracia ver que los pobres obispos tienen tantas dificultades con él. Si fuera irreligioso lo

[56] M. D. Demelas e Y. Saint-Geours, *Jérusalem et Babylone, politique et religion en Amérique du Sud*, París, 1985, pp. 230-231.

> comprendería; pero como es un excelente cristiano, no puedo explicármelo» [57].

El nuevo concordato desembocó de inmediato en la confrontación con el clero nacional y con la opinión pública. El clero se sublevó cuando se pretendió sustituir a dominicos ecuatorianos por dominicos italianos con el fin de reformar las comunidades de la orden; ello obligó al gobierno a dar marcha atrás por algún tiempo.

El rechazo de la opinión pública y del Congreso forzaron la revisión del texto y la introducción de una serie de modificaciones, relativas al fuero eclesiástico y a los diezmos, que Roma aceptó antes de que el convenio fuera declarado ley de la república el 20 de abril de 1866. Calificado de «ominosa servidumbre a la Santa Sede» por sus detractores, el concordato concedía de hecho a la Iglesia de Ecuador mayores privilegios que los que disfrutó bajo el sistema español, abandonando en manos de la Santa Sede el ejercicio del patronato. Destaca de entre sus 25 artículos el primero, que consagra la confesionalidad del Estado ecuatoriano y prohíbe la entrada al país de cualquier culto disidente o sociedad condenada por la Iglesia; los artículos segundo, tercero y cuarto aseguran los derechos de la Iglesia respecto a la educación en general y, en particular, de la formación del clero, hasta entonces dominada por la intervención estatal; el artículo 7 suprime los «recursos de fuerza» y se reconoce el orden judicial canónico de apelación conforme a las leyes de la Iglesia; y el artículo 8 afirma el fuero eclesiástico y la protección y apoyo que la autoridad civil debe prestar a los jueces eclesiásticos. Conforme al artículo 9, tanto personas como bienes eclesiásticos quedaban sometidos a los impuestos del Estado; pero se exceptuaban bienes y cosas destinados al culto, seminarios y establecimientos de beneficencia. Respecto a los diezmos, el gobierno ecuatoriano se obligó a conservar la institución, si bien la Santa Sede consentía que éste continuase percibiendo la tercera parte de los productos decimales (artículo 11). Por el artículo 12, el papa concedía al presidente del Ecuador el derecho de patronato. La concesión se limitaba, de hecho, a proponer para los obispados y arzobispados a sacer-

[57] A. V. Rebello, «García Moreno», *Revista do Instituto Histórico e Geográphico Brasileiro,* Río de Janeiro, 1920, CXLI, pp. 75-214.

dotes dignos de entre una lista de tres presentada por los obispos. Igualmente, los límites de la intervención del poder civil en los nombramientos de otros beneficiarios eran muy estrechos (artículos 12-15). En sentido opuesto a la práctica de aquellos tiempos, el artículo 19 garantizaba a la Iglesia sus derechos patrimoniales y la administración de los mismos conforme a los sagrados cánones. Más tarde, se menciona la libertad absoluta de la Iglesia para establecer instituciones religiosas, órdenes y congregaciones (artículo 20), y la disposición 23 proveía que todo aquello perteneciente a las personas o cosas eclesiásticas que no quedase regulado en el concordato sería administrado según la disciplina vigente en la Iglesia y aprobada por la Santa Sede. Finalmente, se derogaban todas las leyes contrarias al concordato y se sugería que éste fuese considerado como ley del Estado [58].

Los privilegios y derechos acordados a la Iglesia en el texto mencionado no fueron excepcionales ni exclusivos de la República del Ecuador; las iglesias de Costa Rica y Guatemala habían precedido a aquélla en la firma de sendos concordatos con Pío IX, en octubre de 1852. Tales acuerdos representaron el máximo de concesiones a que la Santa Sede podía aspirar de las repúblicas americanas.

Las protestas del Congreso y la guerra contra el presidente Mosquera de Colombia, que invadió el país para liberar a los ecuatorianos de la teocracia del profesor Moreno, obligó a éste a revisar el texto apenas firmado. Sin modificar la esencia del pacto, Roma cedió en la erección de cuatro nuevas diócesis, Bolívar, Ibarra, Loja y Cuenca, en la supresión de los privilegios judiciarios del clero y en el reparto de los diezmos. Ésta fue la excusa que el general Ignacio Veintemilla utilizó dos años después del asesinato de Moreno, en 1877, para suspender el concordato y declarar vigente la ley de patronato de 1824. El sucesor de Veintemilla, José Camaño, negoció una nueva versión del Concordato de 1862, en agosto de 1880, en donde se recortaba el privilegio del fuero eclesiástico y el gobierno se comprometía a mantener los diezmos hasta que pudiera sutituirlos con otra contribución de acuerdo con la Santa Sede. Tal sustitución se produjo, a cambio de una contribución predial del tres por mil, en noviembre de 1890.

Ha quedado sin mencionar la Constitución de 1869, llamada por los adversarios de García Moreno la Carta Negra, marco que permitió

[58] J. Villaga, *Epistolario diplomático del presidente García Moreno*, Quito, 1976, p. 61.

conformar su último sexenio en el ejercicio del poder a los principios del «Syllabus». El artículo primero estipulaba la confesionalidad del Estado, la exclusión de cualquier otro culto y el reconocimiento de todas las prescripciones canónicas. Después de 1869, los únicos excluidos del voto fueron los no católicos, pues el artículo 10 exigía que para ser ciudadano era preciso ser católico. Demelas y Saint-Geours explican esta tradición sobre el siguiente presupuesto:

> «si el poder viene de Dios y el pueblo lo ejerce moralmente en nombre de Dios: el voto, el procedimiento de elección es el resultado del sentido moral, un sentido moral católico, es decir esa participación humana en el pensamiento de Dios. La elección es un acto religioso; por consiguiente, para votar hay que ser católico» [59].

El programa político de García Moreno en su último mandato enfatizó el respeto y protección a la Iglesia católica, sin por ello llegar a ser una «capellanocracia». El poder civil nunca cedió su papel de conducción, ni siquiera formalmente, al clero. La reforma del clero fue realizada contra corriente por un presidente «más papista que el papa» y un «supercatólico, por encima de las jerarquías eclesiásticas» [60]. García Moreno quiso limitar al clero a sus funciones litúrgicas y sacramentales y ocuparlo en las misiones y en la enseñanza, al servicio de su proyecto nacional. Sólo la Iglesia podía llevar a cabo la formación de un pueblo cristiano mediante una enseñanza que fuese además democrática y modernizadora.

A partir de 1869 el sistema educativo fue regulado por el Estado, cuyo programa de instrucción pública y masiva confiaba a las órdenes extranjeras, hermanos de las Escuelas Cristianas y hermanitos del Sagrado Corazón, la escuela primaria; los institutos quedaron confiados a los jesuitas españoles y la Universidad Pontificia fue sustituida por la Escuela Politécnica con la ayuda de jesuitas alemanes.

Gabriel García Moreno ha pasado a la historia como el «glorioso mártir de la fe» para unos, y «santo bueno para el cadalso», para otros. Autor de mensajes famosos tales como «No hay hombre necesario. Dios nunca muere» [61], fue un católico de su tiempo, y su tiempo fue

[59] El texto completo del concordato puede verse en J. Tobar Donoso, «El Primer Concordato Ecuatoriano», *Memorias de la Academia Ecuatoriana*, enero, 1932, Quito.

[60] *Demelas y Saint-Geours, op. cit.*, p. 231.

[61] B. Carrión, *García Moreno, el santo del patíbulo*, México, 1959, pp. 450-452.

el de América Latina, tiempo de las rebeliones populares de los «cristeros», campesinos mexicanos exasperados por la expulsión de las órdenes religiosas, y de las guerras civiles colombianas con fuertes rasgos de guerra religiosa [62].

La Iglesia ante el programa liberal del Estado peruano y el regalismo republicano boliviano

La historiografía tradicional, tanto liberal como conservadora [63], ha enfatizado la confrontación ideológica en el estudio de las relaciones que la Iglesia mantuvo con el Estado peruano en el período comprendido entre los años 1845-1860, en detrimento de los aspectos sociales y económicos. La aparición de trabajos de carácter socio-económico en las dos últimas décadas permite obtener una visión más ajustada a la realidad sobre las motivaciones que impulsaron al presidente Ramón Castilla, durante sus dos administraciones (1845-1851 y 1856-1862), a aplicar un programa de reformas hábilmente legislado por la primera generación de liberales en la década de los años 1820, pero sin aplicación real hasta los años cincuenta [64].

Investigaciones recientes apuntan que el ataque más agresivo efectuado contra los bienes de la Iglesia peruana desde la Independencia fue producto de la presión ejercida por los grupos más modernizantes de la élite económica, interesados en vertebrar un Estado moderno que perseguía básicamente la libre circulación de tierras y la movilidad de mano de obra. Ambos objetivos eran obstaculizados por una institución —la eclesial— que poseía gran parte de los fundos rústicos y era depositaria de censos, diezmos, capellanías, etc., que gravaban la tierra y frenaban el desarrollo agrícola [65].

[62] W. Loor, *García Moreno y sus asesinos*, Quito, 1966, pp. 221-222.

[63] R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V, Burgos, 1962; F. Pike, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. V, París, 1974 y «Heresy, real and alleged, in Perú: An aspect of the conservative-liberal struggle 1830-1875», *Hispanic American Historical Review*, 47, 1967, pp. 50-74; J. Basadre, *Historia de la República del Perú, 1822-1933*, t. II, Lima, 1968.

[64] H. Bonilla, *Guano y burguesía en el Perú*, Lima, 1974; *Un siglo a la deriva*, Lima, 1980; M. Burga, *De la encomienda a la hacienda capitalista*, Lima, 1976; E. Yepes del Castillo, *Perú, 1820-1920 ¿Un siglo de desarrollo capitalista?*, Lima, 1981.

[65] J. Piel, *Capitalisme agraire au Pérou*, t. I, París, 1975 y P. García Jordan, «¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la for-

La buena armonía que la Iglesia mantuvo durante las tres primeras décadas republicanas con el poder civil se explica en base a la mutua legitimación que ambas sociedades se daban, su participación de las mismas concepciones regalistas y el no cuestionamiento de las estructuras socioeconómicas vigentes. En realidad, la independencia en sí, como apuntó José Carlos Mariategui, apenas implicó cambios sustantivos de carácter social o económico. Muchas formas de servidumbre, tales como la esclavitud negra y la contribución de indígenas, perduraron hasta mediados del siglo XIX:

> «La aristocracia terrateniente, si no sus privilegios de principio, conservaba sus posiciones de hecho. Seguía siendo en el Perú la clase dominante. La Revolución no había realmente elevado al poder a una nueva clase. La abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica» [66].

La Iglesia, como en los siglos anteriores, continuó actuando de eslabón entre la cultura dominante y la clase popular. El ideal de los liberales —la creación de una sociedad democrática, igualitaria y firmemente regida por la ley— carecía de un concepto sólido de cambio social. Conscientes de sus propias limitaciones y de la distancia que los separaba de las clases populares, los liberales reconocieron la importancia de la Iglesia como punto de referencia principal para todas las clases sociales, y en especial para las clases populares, en su lucha por mantener su identidad cultural.

Por eso, uno de los objetivos prioritarios del poder civil consistió en asegurar su control sobre la Iglesia. Sin la legitimación moral de la Iglesia, difícilmente podía el poder civil construir las bases de un Estado moderno.

> «Klaiber afirma: La religión y la política se hallan tan indisolublemente atadas en el Perú, que los oficiales del gobierno, automáticamente, buscan el apoyo de la Iglesia para conseguir legitimidad religiosa, sin la cual su influencia política sería harto limitada» [67].

mación del Estado moderno (1808-1860)», *Boletín Americanista,* Año XXVI, Barcelona, 1984, pp. 45-74.

[66] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional,* Lima, 1967.

[67] J. Klaiber, *Religión y revolución en el Perú, 1824-1976,* Lima, 1980, p. ll.

El papel de la religión en una sociedad como la peruana, caracterizada por una estratificación racial muy rígida, fue considerado beneficioso e imprescindible por todos los grupos políticos. Tanto los conservadores como los de tendencia más radical participaban de la idea utilitaria de la religión y de la funcionalidad del clero al servicio del Estado, especialmente en zonas marginales de alta densidad indígena, donde los curas hacían uso del púlpito para calmar los ánimos de las clases populares, amenazadas por el cambio y la expansión del capitalismo liberal que se inició en la década de 1840.

Mencionamos en la primera parte de la obra cómo la religión católica fue considerada la única religión del Estado y éste se obligó a mantenerla y conservarla en el Estatuto Provisional de San Martín de fecha 8 de octubre de 1821. Con posterioridad, en las Bases de la Constitución política del Perú (17 de diciembre de 1822), la República se declaró heredera del patronato y, explícitamente, aquel derecho se reconoció en la Constitución de 1826, que consideró atribuciones del Senado «arreglar el ejercicio del patronato y dar proyectos de ley sobre todos los negocios eclesiásticos» además de «examinar las decisiones conciliares, bulas, rescriptos y breves pontificios para aprobarlos o no» [68].

El ejercicio del patronato fue causa de algunos conflictos entre ciertos eclesiásticos y el poder civil, en esencial con el obispo arequipeño José Sebastián de Goyeneche, único sobreviviente del sistema patronal anterior a la independencia, pero el derecho al mismo siguió siendo reconocido por todas las Constituciones posteriores, afirmando con ello el Estado la autoridad del poder civil sobre el eclesiástico. Bajo el gobierno de Echenique se intentó obtener el reconocimiento del patronato por parte de la Santa Sede, comisionando para ello a un eclesiástico, Bartolomé Herrera, de público perfil conservador y aristocrático, que fracasó en el intento. La Constitución anticlerical de 1856 bloqueó cualquier intento de negociación y, aunque la Constitución reformista y conservadora de 1860 aprobó una disposición transitoria urgiendo a la mayor brevedad un concordato para solucionar los problemas relativos al fuero eclesiástico, el acuerdo no llegó a formalizarse

[68] J. Pareja Paz Soldán, *Las Constituciones del Perú*, Madrid, 1954, p. 482, título V, *Del poder legislativo*, cap. III, art. 47, puntos 9 y 10.

hasta 120 años más tarde, siendo suscrito en Lima el 19 de julio y aprobado por ley el 24 del mismo mes del año 1980 [69].

Los conflictos entre la Iglesia y el Estado peruano surgen a mediados del siglo XIX. El ataque liberal a la Iglesia guarda una gran correspondencia con el grado de desarrollo del Perú mismo. Con la emancipación política los liberales doctrinarios se apropiaron del derecho del patronato; pero en la década de los cincuenta los liberales intentaron, además, reducir o eliminar los privilegios sociales y económicos de la Iglesia. No es casual que la abolición del fuero eclesiástico y de los diezmos correspondiese al inicio del capitalismo moderno en Perú.

En los años cuarenta se observa una fractura en las relaciones de la Iglesia con el Estado. Es a partir del primer gobierno Castilla (1845-51) cuando la emergencia de capitales nacionales, derivada de la explotación del guano, provoca las transformaciones estructurales necesarias para lograr la incorporación del Perú al mercado exterior. El desarrollo de las haciendas costeras productoras de azúcar y algodón anuncia la emergencia del capitalismo en el litoral y la consiguiente transformación de una economía de autoconsumo en una economía de mercado. La vinculación plena del Perú a la economía del libre cambio se concretó en puntos tales como la libre circulación de tierras y de mano de obra. Consecuentemente, los grupos socioeconómicos interesados en este proceso de transformación impusieron al país una política de modernización que es, como señalan Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, «lo más parecido a un proceso de reforma liberal» [70] al suprimir los mayorazgos, abolir los fueros corporativos y eliminar la esclavitud y el tributo indígena.

Los esfuerzos realizados hasta la década de los cuarenta por parte de los sectores favorables al liberalismo no tuvieron éxito. La legislación liberal dictada entre 1821 y 1826, que estipulaba la liberación total de la tierra y su rescate contra los contratos que la inmovilizaban, apenas fue aplicada por falta de medios monetarios y financieros. Así, las leyes más importantes relativas a la tierra —el decreto de fecha 8 de abril de 1824, que ordenaba la venta de las tierras del Estado, y la ley

[69] H. Garaycoa Hawkins, *Primeras relaciones entre la Santa Sede y el Perú*, Roma, 1964.

[70] C. F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli, *Historia económica de América Latina*, t. V, Barcelona, 1979, pp. 47-51.

del 20 de diciembre de 1829, que sancionaba la alienabilidad de las tierras peruanas– no introdujeron cambios importantes en la tenencia de las tierras eclesiásticas. El historiador francés Jean Piel afirma que la legislación desvinculadora sólo afectó a los mayorazgos y a los bienes fundarios pertenecientes a conventos y monasterios desiertos, permaneciendo intactos hasta 1860 la mayoría de los censos, capellanías y otras cargas [71].

En contraste con la Iglesia secular, la Iglesia regular se vió afectada por una legislación que recogía los planteamientos ilustrados de las últimas décadas borbónicas [72], y, así, los gobiernos republicanos, necesitados de encontrar recursos para hacer frente al pago de intereses y capitales de la deuda pública y de tierras para sus clientelas políticas, no dudaron en tomar las tierras de la Iglesia. Diversos decretos fueron dictados con esta finalidad; el primero, de 28 de septiembre de 1826, ordenó la confiscación de los bienes de todos los conventos que no tuviesen un mínimo de ocho religiosos o religiosas y estuviesen bajo el control de los ordinarios respectivos. El último de esta serie, de fecha 13 de febrero de 1833, autorizó la nacionalización de los bienes regulares; pero todos ellos quedaron sin efecto al ser anulados por el gobierno en 1834 como consecuencia de la presión ejercida por la Iglesia y el interés del gobierno peruano en obtener de la Santa Sede el reconocimiento respecto a la metrópoli española. El decreto supremo dado por el poder ejecutivo, fechado el 5 de agosto de 1837, mediante el cual se colocaban los bienes de los conventos bajo la jurisdicción exclusiva de las diócesis saldó la cuestión.

Una de las primeras decisiones tomadas por el gobierno Castilla fue la actualización de todo lo contenido en la ley de tierras de 1829. Se dieron los primeros pasos con la abolición de la exacción denominada de media-annata en noviembre de 1847, y dos años más tarde, en 1849, la facción liberal del Congreso propuso la supresión del fuero eclesiástico, la reducción de diezmos y la elección de prelados regulares. Tales medidas no fructificaron entonces; pero anunciaban la legislación anticlerical posterior que culminó en la Constitución de 1856

[71] J. Piel, *op. cit.*, t. V, pp. 268-281.

[72] F. Tomas y Valiente, *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, 1971, p. 64 y ss.

con la sanción de una serie de decretos radicales mediante los cuales quedaron abolidos los diezmos, el fuero eclesiástico y se suprimieron las vinculaciones eclesiásticas. El punto más controvertido de la Constitución de 1856 fue el relativo a los fueros personales, que en su redacción definitiva desconocía los privilegios hereditarios, fueros personales, empleos a propiedad y vinculaciones; paralelamente, ratificaba la enajenabilidad de toda propiedad en la forma como determinasen las leyes. No obstante, y con el fin de vencer la oposición de la Iglesia, se incluyó una adición respetando la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos que no fue mantenida en la Constitución de 1860, a pesar de la férrea defensa de los fueros eclesiásticos que realizó el entonces arzobispo de Lima, Bartolomé Herrera.

La Constitución de 1860, vigente en Perú durante 60 años, apenas modificó los artículos relativos a los bienes de la Iglesia y fueros eclesiásticos. Según algunos autores, fue un esfuerzo de síntesis logrado por los grupos emergentes, los cuales eran conscientes de la necesidad de disponer de un mecanismo institucional capaz de asegurar su vinculación al sistema internacional [73]. El presidente Ramón Castilla cerró así la década álgida del liberalismo anticlerical. El acuerdo pactado entre conservadores y liberales mantenía la supresión de los diezmos y del fuero eclesiástico; pero, a cambio, afirmaba el principio de la protección oficial a la Iglesia y contenía numerosas provisiones respecto al ejercicio del patronato que fueron incorporadas a las sucesivas leyes orgánicas de 1920 y 1933.

Perú y la Santa Sede nunca celebraron un concordato formal, como mencionamos anteriormente, a lo largo del siglo XIX, si bien conforme a sus intereses mutuos, las dos partes llegaron a un acuerdo que en la práctica hacía las veces de concordato. En 1874, Pío IX concedió el derecho de patronato al presidente de la República mediante la bula *Praeclara Inter Beneficia*, derecho ejercido por el Congreso desde la Independencia y aceptado tácitamente por Roma. Además de este derecho fundamental, el Estado peruano también se arrogó el derecho de aprobar la convocación de concilios y de conceder o negar el pase a documentos pontificios.

En general, el *modus vivendi* entre el Estado y la Iglesia funcionó con relativa tranquilidad. Los conflictos entre ambos poderes fueron

[73] E. Yepes del Castillo, *op. cit.*, p. 87.

poco importantes y giraron en torno a la cuestión de la libertad para los no católicos y los no creyentes. En 1869 se estableció el derecho al entierro civil y, en 1897, se dió la ley en favor del matrimonio civil para los no católicos. Pero entramos ya en otra época definida por Jorge Basadre como «la República aristocrática» por el dominio pleno de la oligarquía en el Perú y del positivismo anticlerical en las universidades.

En contraste con el conservadurismo doctrinario de los jerarcas de la Iglesia peruana en los años cincuenta y sesenta, asistimos en el último cuarto del siglo XIX a la aparición de hombres como Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Victor Raúl Haya de la Torre, de mentalidad anticlerical y laicista. Si bien la Iglesia superó la crisis del liberalismo, pronto se convirtió en blanco de un ataque todavía más agresivo: el de los positivistas, de carácter abiertamente antirreligioso.

A diferencia de la Iglesia restaurada de 1860, la institución eclesial en el período 1860-1930 sufrió una larga depresión, consecuencia de sus propios problemas internos y de la hostilidad positivista, que la inclinó a buscar el apoyo de las clases alta y media, así como del propio Estado, para afrontar la crisis. El momento culminante de este proceso fue el «Oncenio» de Augusto B. Leguía (1919-1930), cuando la Iglesia se identificó plena y públicamente con aquel régimen.

Los primeros años de la República de Bolivia (1825-1870) no fueron propicios para la Iglesia. El estado decadente que padecía ya a finales del período español, agravado por las secuelas de las luchas independentistas, mostraba una Iglesia necesitada de algún tipo de reforma. Consideraciones políticas, sociales y económicas hacían la reforma deseable, pero fue la orientación liberal y el anticlericalismo de Sucre las que la llevaron a cabo.

Las reformas introducidas por el poder civil durante los gobiernos de Sucre, Santa Cruz, Ballivían y Belzu han caracterizado este período, el cual ha sido denominado por la historiografía especializada de «regalismo republicano». Las largas acefalias del arzobispado de la Plata y de los dos únicos obispados, La Paz y Santa Cruz, que existían en la República hasta 1847, año en que Pío IX erigió canónicamente el obispado de Cochabamba, privaron a la Iglesia de una dirección necesaria en tiempos difíciles. Además, los cabildos eclesiásticos vieron reducido su número sensiblemente. En la Plata, de 18 beneficios, había 11 vacantes y en La Paz, de 12, eran 8 las vacantes. Un alto porcentaje de

parroquias estaban desatendidas; sólo en La Plata había 70 parroquias vacantes y el mismo clero regular, bastante numeroso siempre en el Alto Perú, no superaba la cifra de 288, de los que la mitad eran franciscanos.

La imagen que ofrecía la Iglesia boliviana la convirtió en el blanco perfecto de las burlas de la prensa oficial, que respaldaba las medidas reformistas llevadas a cabo por el gran mariscal de Ayacucho:

> El periódico oficial *El Cóndor de Bolivia* en una de sus editoriales decía: Es necesario que todos sean medidos por el mismo rasero en un país donde la razón ha reclamado su sitio y la filosofía su imperio. Los curas están sometidos a la autoridad del Estado, como los demás ciudadanos.

Y más adelante añadía:

> la supervisión en asuntos religiosos y la autoridad sobre los ministros de la religión constituye uno de los más importantes derechos del gobierno popular [74].

Cuatro fueron las grandes reformas que abordó Sucre: la supresión del clero regular, la supresión de las hermandades religiosas, la confiscación de las propiedades eclesiásticas y la subordinación de las comunidades a la autoridad del gobierno. Junto a éstas, se adoptaron otras medidas derivadas de la asunción del patronato nacional por el propio Sucre, quien creía firmemente que la nueva nación había heredado los derechos del patronato español.

Sin duda, el clero regular fue el gran perseguido. La secularización de la vida, la corrupción conventual y las secuelas de la guerra habían producido la decadencia de las grandes órdenes –franciscanos, dominicos, mercedarios y agustinos– que tan importante labor habían realizado en otro tiempo. Siguiendo el ejemplo de Argentina y Colombia, Sucre decidió tomar medidas para corregir esta situación y dictó dos decretos principales: el de 29 de marzo de 1826, que estableció la supresión de los conventos de la República y la agrupación de los frailes en determinados conventos, y el de 23 de agosto del mismo año, que

[74] Citado por N. L. Lofstrom, *El Mariscal Sucre en Bolivia,* La Paz, 1983, p. 127.

autorizó la secularización de los religiosos y el cierre de aquellas casas que no contaran al menos con 12 religiosos. Tales decretos fueron precedidos de otros que regulaban el cierre de noviciados (25 de agosto de 1825) y la clausura de determinadas casas religiosas y beaterios.

Resultados de todo ello fue que durante el año 1826 los conventos suprimidos y cuyos bienes se confiscaron fueron 25; el 30% de los religiosos existentes se acogieron al decreto de secularización y muchos de ellos fueron asignados por los gobernadores eclesiásticos como capellanes o coadjutores de los párrocos. Los ingresos de los conventos suprimidos se destinaron para establecimientos públicos, los claustros pasaron a convertirse en dependencias del gobierno civil y los templos en parroquias. Las medidas iban dirigidas, según el legislador, a liberalizar el pensamiento de la gente e introducir un cierto grado de modernismo y tolerancia religiosa.

El clero secular se vio afectado en menor medida, pero también sufrió la intervención del poder civil. La reforma se dirigió contra los abusos que se daban en las fiestas religiosas a las cuales contribuían los indios presionados por los curas; batalla particularmente intensa pero vana, donde fracasó la administración Sucre. Los seminarios pasaron por diversas vicisitudes en estos años. Simón Bolívar, por decreto de 20 de diciembre de 1825, había establecido la clausura en los de la Paz y Santa Cruz y permitido el funcionamiento único del de la Plata. El mariscal Santa Cruz, años más tarde en 1829, restableció los seminarios locales suprimidos, pero siguieron sometidos a la organización y plan de estudios acordado por la autoridad civil. No fue hasta 1859 cuando se devolvió a los obispos la administración de los seminarios, si bien durante la dictadura del presidente José María Linares la intromisión gubernamental se justificaba conforme a estos argumentos:

> El Gobierno al devolver a la autoridad eclesiástica la dirección de los seminarios conciliares, no puede renunciar a la suprema inspección sobre ellos, porque protege y paga el culto a sus ministros [75].

Finalmente, la Asamblea Nacional, por ley de 22 de noviembre de 1872, estableció que la enseñanza de las ciencias eclesiásticas pasaran

[75] F. López Menéndez, *Compendio de historia eclesiástica de Bolivia*, La Paz, 1965, p. 179.

bajo la dirección y cuidado de los diocesanos, pudiendo éstos incluso dar como empresa particular la instrucción secundaria, aunque bajo la vigilancia del gobierno.

Junto a estas medidas relativas al clero, se decretó la supresión de las hermandades religiosas, asociaciones dedicadas al culto de su titular, al ejercicio de la beneficencia y a la piedad de los cofrades, ricas e influyentes dentro de la vida económica de la ciudad en que estaban establecidas. La confiscación de sus propiedades, por decreto de 11 de diciembre de 1825, reveló, en parte, el valor de sus bienes: el inventario que se hizo de la plata y joyas de la cofradía del Rosario de Potosí arrojó un saldo de 20.000 pesos [76].

Un paso más dió Sucre al decretar la confiscación de los tesoros de la Iglesia el 29 de marzo de 1826 y destinar los fondos obtenidos a fines diversos: educación pública, capitalización de bancos mineros y trabajos municipales. Esta medida vino a completar el decreto de Bolívar del año anterior, 11 de diciembre de 1825, aboliendo las fundaciones pías. El monto de las propiedades urbanas y rurales que perdió la Iglesia no ha sido valorado hasta la fecha, pero el resultado para la Iglesia fue la pérdida del control de todos estos bienes y su dependencia respecto de los pagos del tesoro público.

La cuestión del patronato fue solventada por Sucre de forma expeditiva. El fracaso de las negociaciones con Roma y la urgencia de dar prelados a la Iglesia boliviana condujeron al Congreso a petición del mariscal a establecer en la Constitución de 1826 el patronato nacional, copia del desaparecido patronato real. El presidente de la República, entre otras prerrogativas, podría dar el pase a las bulas pontificias o escoger a los candidatos para los beneficios eclesiásticos y supervisar el funcionamiento del patronato y las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Fue bajo la presidencia de Manuel I. Belzu, a mediados del siglo, cuando Pío IX dió su aprobación al uso del patronato mediante la firma de un concordato (29 de mayo de 1856), donde se recogían las normas que se comprometían a observar los Estados firmantes y que iban a regular sus mutuas relaciones. Este documento fue rechazado por el Congreso a causa de su inconstitucionalidad. Las Constituciones

[76] E. Just, *Aproximación a la historia de la Iglesia en Bolivia*, La Paz, 1987, p. 64.

de Bolivia habían atribuido a la nación el derecho de patronato y por lo tanto no se admitió la concesión pontificia. En tres ocasiones más fracasaron los intentos de llegar a un acuerdo con el Vaticano, y aunque Roma nunca reconoció el patronato nacional lo toleró, aceptando las pretensiones nacionales.

La Iglesia boliviana sobrevivió con mayor o menor libertad según la presión ejercida por cada gobierno hasta la década de 1880. Durante 55 años los problemas para la jerarquía habían procedido de las esferas gubernamentales regalistas; a partir de entonces, a la Iglesia le sale un nuevo competidor en su esfera de influencia, que cuestiona además la legitimidad de su acción en sus áreas tradicionales de control social. Como en el resto de América Latina, aunque algo tardíamente, el positivismo, al constituirse en una ideología con la subida al poder de los liberales en 1899, instauró el laicismo del aparato estatal y el reconocimiento de la libertad de conciencia.

El *modus vivendi* de la Iglesia argentina frente al Estado liberal

En contraste con el panorama general de alta conflictividad en las relaciones del Estado liberal con la Iglesia americana a mediados del siglo XIX, la Iglesia argentina confió pacientemente en que la política religiosa del gobierno de la Confederación de las Provincias Unidas del Río de la Plata reorganizara sus cuadros y reparase los graves males que padecía. La buena fe con que el gobierno comenzó a ejecutar el modelo de relaciones entre la Iglesia y el Estado, implícito en la Constitución, hizo que la jerarquía eclesiástica se convirtiera en aliada del poder civil.

El programa de política religiosa iniciado por el gobierno nacional delegado (noviembre de 1832 - marzo de 1854) y continuado luego por el primero y segundo gobierno constitucional (marzo de 1854 - diciembre de 1861) fue ejecutado a través de múltiples medidas llevadas a cabo en buena armonía con la Iglesia, sin que ésta protestase ante la intromisión abusiva del Estado en la esfera de su competencia. Los hombres de la Iglesia eran conscientes de la necesidad de contar con la intervención del gobierno para poder dar los pasos iniciales de la reorganización religiosa. La vinculación con Roma, la presentación de candidatos para ocupar las sillas episcopales, el establecimiento de

los seminarios, la llegada de un nuncio apostólico eran temas todos sobre los cuales el poder ejecutivo prometió dedicar su esfuerzo en uso de sus facultades constitucionales, ejerciéndolas con plenitud e incluso con celo religioso, sin llegar a despertar el recelo en las primeras figuras de la Iglesia.

El historiador argentino Néstor Tomás Auza opina que esa intervención, que se preveía prudente por los religiosos enunciados que presidía el actuar del poder civil, era deseada por la misma Iglesia, pues iniciaba una regularización indispensable hasta que ésta pudiera asumir con plenitud el ejercicio de sus atribuciones:

> Y tal resultó el proceso que se fue produciendo a lo largo de las tres décadas siguientes en que el Estado fue abandonando sucesivamente su intervención en asuntos de administración eclesiástica, que durante el período que estamos tratando fue ejercida por el poder civil y aceptada por los hombres de la Iglesia [77].

En realidad, el plan de política religiosa ideado por el general Urquiza, continuado luego por el doctor Derqui y proseguido hasta finales de la década de 1870 bajo las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, desarrollaba fielmente los preceptos constitucionales. El Congreso constituyente de Santa Fe, reunido inmediatamente después de la victoria de Caseros sobre el general Rosas, si bien no logró la unidad nacional por la retirada de Buenos Aires, fue capaz de sancionar una constitución que permitió alcanzar la organización definitiva del país. Las cuestiones religiosas reguladas en el texto constitucional de 1853 conformaron el modelo jurídico de las relaciones futuras entre la Iglesia y el Estado.

El artículo 2 sobre la religión del Estado se apartaba del modelo ofrecido por las constituciones anteriores, tanto nacionales como provinciales, estableciendo que la religión católica era la religión del Estado y suplantaba el término «adopta» el Estado la religión católica, por el de «sostiene». Con esta fórmula se quería soslayar la posible colisión entre los conceptos «religión del Estado» y «libertad de cultos», sin perjuicio de reconocer a la predominante, la protección y la ayuda eco-

[77] N. T. Auza «La política religiosa de la Confederación. El censo de 1854», *Revista Histórica,* núm. 3, julio-diciembre de 1978, Buenos Aires, p. 12.

nómica del Estado. La mayoría de las provincias no compartió esta restricción, y cuando dictaron sus respectivas constituciones provinciales, 10 de ellas mantuvieron la religión católica como religión del Estado, dos le prometieron especial atención y otras dos se remitieron a la Constitución Nacional. La primacía de la religión católica quedó patente en otras disposiciones constitucionales como por ejemplo en la exigencia de la confesionalidad católica en el presidente y vicepresidente de la República (artículo 76), en la fórmula del juramento de fidelidad a la Constitución (artículo 80) y en el compromiso del Congreso nacional de promover la conversión de los indios al catolicismo (artículo 67).

La libertad de cultos, es decir, el reconocimiento por el Estado del derecho de realizar actos públicos de culto a quienes profesaran distintas creencias, fue reconocida en el artículo 14. La comisión redactora de la Constitución defendió este derecho en el debate parlamentario, por considerarlo directamente protector de uno de los objetivos prioritarios de la política nacional, el fomento de la inmigración. La libertad de cultos formaba parte consustancial del plan inmigratorio de Alberdi, magníficamente expuesto en su obra cumbre *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina derivados de la Ley que preside el desarrollo de la civilización en la América del Sur y del tratado del 4 de enero de 1831.* Su programa del progreso argentino advertía que no era coherente atraer a la inmigración con un conjunto de derechos y negarles el ejercicio de su creencia religiosa [78].

La Constitución Nacional apoyó también la política del concordato en el artículo 67, conforme con las orientaciones de la Santa Sede. Sin embargo, la posibilidad de un concordato parecía lejana por cuanto, antes de realizarlo, el texto constitucional prescribía en forma unilateral como atribución del congreso nacional la de «arreglar el ejercicio del Patronato en toda la Nación» (artículo 67), y como función del poder ejecutivo la de ejercer «los derechos del Patronato Nacional en la presentación de obispos para las iglesias catedrales, a propuesta en terna del Senado», y la de conceder el pase o retener los decretos de

[78] Un estudio pormenorizado de las ideas expuestas en esta obra y de su peso en los debates parlamentarios del Congreso Constituyente de 1852 y 1853 que sancionó la Constitución puede verse en D. Varela Domínguez, *La generación argentina del 37*, Buenos Aires, 1956, pp. 110-168.

los concilios, bulas, breves y rescriptos papales con acuerdo de la Corte Suprema (artículo 86). Esta distribución entre los tres poderes del Estado del derecho de patronato y de su ejercicio sin acuerdo con la Santa Sede implicaba la adopción de un principio condenado por la Iglesia; incluso, un decreto del poder ejecutivo de fecha 1 de mayo de 1855 permitía a los gobernadores provinciales el ejercicio del vicepatronato, en delegación del gobierno nacional, en cuestiones relativas a la presentación y remoción de curas, beneficios menores de las iglesias catedrales, habilitación de capellanías, creación y división de curatos, etc. Esta atribución de las provincias, considerada por Legón como inconstitucional, dio lugar a algunos conflictos desagradables entre las autoridades civiles y eclesiásticas con motivo de la provisión de curatos o designación de cargos en cabildos eclesiásticos. La gestión de los obispos titulares al frente de sus diócesis a partir de 1859 dio fin a esta intervención que sólo se produjo durante el período de regularización.

Tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior cómo en el año 1858 se reanudaron oficialmente las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la Confederación argentina, enviando aquélla como primer delegado apostólico a monseñor Mariano Marini, que trazó el plan de creación del Vicariato Apostólico Paranense con las provincias de Entre Ríos, Corrientes, Santa Fe y los territorios del Chaco, Formosa y Misiones. A petición del presidente Mitre, Pío IX elevó Buenos Aires en 1865 a la categoría de arzobispado con jurisdicción sobre todas las diócesis argentinas que hasta entonces habían dependido del arzobispado de Charcas (Córdoba, Salta, Cuyo, Paraná y Asunción del Paraguay)[79].

Si de la situación institucional y eclesiástica que hemos descrito pasamos a evaluar ahora el estado del catolicismo argentino obtendremos un pobre cuadro. La carencia de trabajos monográficos sobre la evolución religiosa de cada diócesis y la falta de fuentes eclesiásticas de consulta impiden conocer con exactitud la composición del clero, pero los informes de los vicarios al gobierno nacional filtran algunos datos que nos permiten obtener una idea de la situación de la Iglesia en el período 1850-1880. La impresión y los indicios extraí-

[79] J. Casiello, *Iglesia y Estado en la Argentina. Régimen de sus relaciones*, Buenos Aires, 1948.

dos de la documentación de la época revelan dos aspectos claves: la escasez de clero nacional, que además carecía de una ilustración básica en ciencias profanas y eclesiásticas, y la existencia de un clero extranjero, que no era abundante ni de la mejor calidad y preparación. Las Memorias que presentan al ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública los diversos prelados, así como el informe del propio ministro de Justicia, doctor Eduardo Costa en 1863, denuncian esta situación del clero:

> La falta de un clero nacional es notablemente sentida; la Iglesia Argentina se encuentra hoy, por decirlo así, desierta. La provisión de los curatos se hace cada día más difícil; no pocas veces es necesario llenarlos con sacerdotes que ni aún el idioma del país poseen. [80]

La falta de formación del clero nacional era una consecuencia directa de la escasez de seminarios, los cuales dependían casi exclusivamente del aporte estatal. Durante la administración de Mitre se redujeron a dos los cinco que debían funcionar, los correspondientes a las diócesis de Buenos Aires y Córdoba, y hubo que esperar al año 1874 a que los restantes –Litoral, Cuyo y Salta– entraran en funcionamiento en edificios cedidos o alquilados y de forma precaria.

El sostenimiento de los seminarios al igual que las asignaciones anuales a las diócesis corrían a cargo de los presupuestos nacionales. Desde la abolición de los diezmos y la apropiación por el Estado de los bienes inmuebles del clero (ley de 21 de diciembre de 1822), la Iglesia se vio privada de los medios económicos para afrontar sus gastos propios. El Estado tomó entonces a su cargo los gastos que con aquel gravamen y las demás rentas se atendían. De ahí surgió el llamado presupuesto de culto que después de 1853 tuvo vigencia nacional debido no sólo al compromiso asumido, sino como una indemnización por los bienes confiscados. Las quejas de los obispos reclamando una mayor ayuda económica para atender los gastos de culto y las necesidades más indispensables del clero son una constante en las memorias de las diócesis durante la década de 1870. El propio ministro de Justicia en el año 1877 confesaba:

[80] J. C. Zuretti, *Nueva historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires, 1972, p. 311.

> Convengo, sí, en que la Iglesia se halla mal dotada, pero nada puede haber en esto de extraño cuando los demás servicios públicos lo están igualmente bajo el imperio de circunstancias tan azarosas como las que nos toca atravesar. Mi deseo sería que, desde el sostenimiento del culto es un precepto constitucional, no quedase motivo alguno para formular contra el Estado una queja autorizada [81].

De hecho, la asignación anual a la Iglesia correspondía más o menos al 10 por ciento del total del presupuesto votado, pero aún así las rentas asignadas resultaban siempre escasas.

El panorama del catolicismo argentino quedaría incompleto si no mencionáramos al menos la labor realizada por los misioneros en la conversión de los indios. Hacia 1872 el problema del indio atraía la atención de todos los argentinos, la línea de fortines establecida en el llamado «desierto» con el fin de asegurar el avance de la civilización no había dado el resultado deseado. La Iglesia atendió las necesidades espirituales de esos fortines, y entre 1852 y 1870 el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Escalada, creó más de 30 parroquias, pero no fue hasta la década de 1870, bajo la dirección de monseñor Aneiros y con la colaboración de misioneros lazaristas y salesianos, cuando la Iglesia lanzó una ofensiva misional con la intención de cristianizar a los indios pampas, mapuches y patagones. A pesar del reducido número de misioneros llegados al país, se pudieron establecer 12 misiones a cargo de los franciscanos residentes y de los religiosos reclutados en las otras dos órdenes mencionadas. La Iglesia dejó constancia de su labor misional en la Patagonia con el envío de un grupo de misioneros salesianos que acompañó a la expedición al desierto llevada a cabo por el gobierno nacional en el año 1879.

La visión que tenemos del liberalismo argentino en los 20 años que transcurren desde Caseros hasta principios de los años 1870 es la de un liberalismo que no aboga por una comunidad hostil a la Iglesia, tampoco refuta el hecho religioso y ni siquiera el predominio del catolicismo en la conciencia colectiva. Desde las esferas del gobierno no se suscitaron conflictos. La Iglesia, por su parte, tampoco los deseaba.

[81] N. T. Auza, «La Iglesia y el catolicismo durante la presidencia de Avellaneda», *Tercer Congreso de Historia Argentina y Regional, Santa Fe-Paraná 10-12 julio de 1975*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1977, pp. 41-42.

La ideología laicista se fue perfilando en los años posteriores y se vio favorecida por el aporte de extranjeros, carbonarios, garibaldinos, masones alemanes y ultra liberales franceses, que la inmigración condujo al Río de la Plata. Las campañas de difamación periodística llevadas a cabo por las logias contra el clero y las manifestaciones religiosas durante la presidencia de Avellaneda (1874-1880) crearon un clima de enfrentamiento y polémica en los periódicos, en las aulas universitarias y en las tribunas.

La masonería, como apunta Auza, aunque atrajo a muchos hombres públicos, Urquiza, Sarmiento, Derqui, Mitre, etc., todos ellos reconocidos por decreto del Gran Oriente en 1860, no gravitó en la política y en el gobierno de la Nación hasta 1870, fecha a partir de la cual consiguió el respaldo institucional suficiente y la organización necesaria para hacer pública manifestación de sus necesidades y ocupar cargos en la administración pública [82].

Los liberales radicales, inmigrantes extranjeros y masones arreciaron sus ataques a la doctrina del Concilio Vaticano I y a la Iglesia. Lo que estaba en discusión era la Iglesia católica, o mejor dicho, la Iglesia jerárquica. Una muestra de esta hostilidad la recogen los diarios de la época. *El Nacional* exclamaba:

> Es necesario no hacer estallar el sentimiento de violenta repulsión que empieza a germinar en el pueblo; si el señor arzobispo, curas, frailes y jesuitas no tienen en qué ocupar su ociosidad, si la civilización los ahoga, busquen en sí mismos vida, movimiento y ocupación y dejen tranquilo al pueblo seguir su marcha de progreso [83].

Da la impresión de que el catolicismo no tenía conciencia plena de su debilidad frente al proceso de transformación de la sociedad argentina de esos años ni tampoco capacidad de respuesta. La Iglesia poseía pocos instrumentos de difusión, apenas influía en el periodismo con tres o cuatro diarios —*El Católico Argentino, La América del Sur* y *El Eco de Córdoba*— y el laicado carecía de organización excepto para fines devotos o caritativos. La figura más estable del catolicismo fue Félix Frías, cuya autoridad intelectual respetada por todos los sectores

[82] N. T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, México, 1966.
[83] J. C. Zuretti, *op. cit.*, p. 317.

le permitió protagonizar muchas de las polémicas contra los liberales. Por iniciativa de Frías surgió la *Asociación Católica* de Buenos Aires en 1877, primer ensayo de organización de los laicos católicos bajo la presidencia de Pedro Goyena.

La ideología laicista se fue gestando a lo largo de estos años hasta hacer su eclosión en las controversias políticas del 80, y en rigor resultó del encuentro de corrientes diversas que conectaron en función de un enemigo común a todas: la concepción católica del mundo. Todas estas corrientes forman parte de un amplio movimiento que en sus comienzos fue denominado «espiritualismo» por Juan Bautista Alberdi, pero que se le conoce de forma más generalizada como «romanticismo» [84].

El llamado período romántico iniciado abiertamente en el país hacia 1852 condujo al desarrollo de tres corrientes de pensamiento —eclecticismo, racionalismo y krausismo— que ejercieron una influencia larga y duradera en el terreno educativo, en concreto en los centros de enseñanza secundaria y en las universidades. Tanto el eclecticismo, que se instauró durante casi medio siglo en las cátedras por cuyo dominio luchó principalmente contra el catolicismo, como el racionalismo, ideología de combate esgrimida por pensadores que se movían en las esferas políticas, sostuvieron los dogmas del liberalismo individualista y se opusieron a toda forma posible de panteísmo. El primer colegio receptor del eclecticismo de cátedra fue el Colegio de Concepción del Uruguay, creado por Urquiza en 1849 en la provincia de Entre Ríos y dirigido durante 10 años por A. Larroque y Alexis Peyret, que dieron al centro la orientación intelectual adoptada por uno de los grupos más significativos de la llamada «generación del 80», Julio A. Roca, Eduardo Wilde, Olegario Andrade, Victorino de la Plaza, etc., alumnos todos del centro.

Paralelamente, la reorganización de la enseñanza secundaria llevada a cabo por Bartolomé Mitre condujo a la fundación de los ocho primeros colegios nacionales. El punto de partida fue el Colegio Nacional de Buenos Aires (1863), creado con el fin de fomentar la unificación espiritual de la juventud y como institución preparatoria para

[84] Un esquema sobre las líneas ideológicas del romanticismo argentino puede verse en mi libro, *El pensamiento argentino (1853-1910)*, Madrid, 1986, pp. 236-245.

los estudios superiores. La dirección de este centro corrió a cargo del filósofo y educador Amadé Jacques entre 1863 y 1865, quien generalizó en la enseñanza secundaria el eclecticismo de cátedra. Jacques es un claro exponente de la evolución que experimentaron algunos eclécticos hacia el racionalismo. Esta orientación, divulgadora del anticlericalismo y del laicismo, informó el espíritu de la enseñanza del educador francés y abrió nuevas puertas que con el tiempo condujeron al positivismo y al cientificismo argentino.

Otro de los centros donde se dejó sentir la influencia del eclecticismo fue la Escuela Normal de Paraná, fundada bajo la presidencia de Sarmiento (junio de 1870), cantera de futuros maestros para las provincias y foco del positivismo cientificista. Se contrataron maestros extranjeros, entre ellos al norteamericano Jorge Stearns, capaces de difundir la aplicación de métodos y procedimientos educativos renovadores.

El pensamiento católico experimentó un cierto auge durante los años 1860 y 1870 bajo la influencia de Donoso Cortés y de Balmes. Sus representantes argentinos, más que escribir propiamente filosofía hicieron apologética de la religión y del catolicismo. Destacan dentro del movimiento liberal católico los nombres de Facundo de Zubiría, Félix Frías, Fray Mamerto Esquiú, José Manuel Estrada, Manuel Demetrio Pizarro, Pedro Goyena, etc. Casi todos ellos protagonizaron, en su madurez, los polémicos debates en torno a las leyes laicas que tuvieron lugar en la década de 1880.

Nos ha parecido oportuno, al hilo del plan de enseñanza expuesto, hacer mención de las corrientes de pensamiento subyacentes con la finalidad de llamar la atención sobre la fundamentación filosófica de un moderado liberalismo político, jurídico y económico, distinto del liberalismo triunfante de los últimos años del 80, defensor de los derechos inalienables del hombre, del ejercicio de la libertad civil, de la difusión de la enseñanza, de la libertad de cultos, etc. En suma, todo un programa mínimo que los hombres que llegaron al poder en 1880 ejecutaron.

La Iglesia chilena contra el regalismo del Estado liberal

Las magníficas relaciones establecidas entre la Iglesia y el Estado durante la época portaliana en el marco de la Constitución de 1833

fueron lentamente quebrándose en el período que nos ocupa. La Iglesia chilena, que había mantenido su status privilegiado durante el régimen de la oligarquía conservadora en los años 1830 y 1840, comenzó a perder atribuciones y funciones durante la segunda presidencia de Manuel Montt (1857-1861) hasta entrar en franca crisis con motivo de la sanción de las leyes laicas en la década de 1880 bajo la administración del presidente Santa María (1881-1886).

Dos rasgos caracterizan, a mi juicio, las relaciones de la Iglesia con el Estado chileno en el período 1850-1880: la batalla que la jerarquía eclesiástica dio en defensa de la libertad y de la independencia de la Iglesia contra el regalismo del Estado, y la participación política del clero tanto en la tribuna de las Cortes como en la política militante de los partidos políticos.

El regalismo ejercido por el Estado había acabado privando de libertad a la Iglesia y sometiéndola como cualquier otra institución laica. El problema residía en que el Estado, al sostener que por su naturaleza tenía la facultad de intervenir en la designación de los obispos y canónigos de las catedrales o en cualquier otro asunto, atentaba contra el principio de la independencia de la Iglesia, reconocido expresamente dos veces hasta entonces: en 1794, por Pío VI, en la bula *Auctorem Fidei,* contra los errores del Sínodo de Pistoya, los cuales atribuían al Estado la facultad ilimitada en la disciplina exterior de la Iglesia; y en 1864, en la bula *Quanta Cura,* de Pío IX. La jerarquía reaccionó contra la intromisión del poder civil en las cuestiones eclesiásticas y se propuso recobrar la libertad. En el enfrentamiento entre ambos poderes, la jerarquía eclesiástica buscó apoyo en el partido conservador o pelucón y los regalistas en los nacionales o monttvaristas, liberales y radicales. El arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, el obispo de Concepción, José Hipólito Salas y el rector del seminario conciliar, el presbítero Joaquín Larraín Gandarillas, fueron los grandes defensores del catolicismo chileno en la lucha contra el regalismo. No obstante, en los primeros años al frente de sus respectivas diócesis, los dos prelados mencionados fueron víctimas del sistema tan firmemente combatido después por ellos mismos. Su docilidad a los mandatos del poder civil explica en parte la buena armonía de las relaciones existentes entre la Iglesia y el Estado a mediados de la centuria.

Valdivieso en Santiago y Salas en Concepción fueron cómplices de un acto sustancialmente patronatista, contrario a la libertad de la

Iglesia, al tomar posesión de sus sedes sólo con la «Carta de Ruego y Encargo», tramitada por el Ejecutivo al Cabildo capitular, siguiendo la costumbre establecida por el patronato real y mantenida por el gobierno republicano del presidente Bulnes. La bula *Romanus Pontifex* de Pío IX, dada el 28 de agosto de 1873, condenó para siempre el gobierno de los electos anulando el abuso introducido en ciertas regiones, según el cual el cabildo de una Iglesia catedral vacante a petición de la suprema potestad civil transfería el régimen y administración de la diócesis al presentado por ésta, con el título de provisor y vicario general, antes de la presentación de las letras apostólicas, removiendo previamente para ello al vicario capitular que conforme a derecho debía administrarla y regirla durante todo el tiempo de la vacante. Con este rescripto, Pío IX cerró toda posibilidad a los gobiernos de electos y condenó explícitamente el caso de Chile.

Valdivieso se hizo cargo de la archidiócesis durante tres años (julio de 1845-abril de 1848) violando el derecho canónico, y de nuevo condescendió con el poder civil cuando, con motivo de su consagración como arzobispo, juró sumisión a las leyes de la república para evitar, a su juicio, las graves dificultades que se habrían seguido de su negativa. El 8 de mayo de 1848, el arzobispo juró reconocer en el ejercicio del episcopado el patronato nacional que competía al presidente de la República; no ofender sus regalías, conforme a lo establecido por las leyes; y no dar cumplimiento a ninguna bula breve o rescripto sin antes haber obtenido el pase de la autoridad competente.

El juramento civil de los obispos fue condenado públicamente por Pío IX en alocución del 15 de diciembre de 1856. Dos años antes, en carta privada al metropolitano de Santiago (6 de de julio, 1854), el papa censuraba su actitud y declaraba que su juramento era nulo. El texto de la carta, de sumo interés por las directrices que ofrece en defensa de los fueros de la iglesia, critica duramente la política regalista del Estado.

> Pío IX dice: El juramento prestado por ti debe tenerse por absolutamente ilícito y nulo; porque en la fórmula de dicho juramento no sólo se promete reconocer el derecho de patronato, que pretende gozar este gobierno respecto de los beneficios eclesiásticos y del cual enteramente carece, pues jamás se le ha concedido tal privilegio por esta Sede Apostólica, sino que, además, se promete por la expresada

fórmula, no dar cumplimiento a las disposiciones de los sumos pontífices, sin la venia o exequátur de la potestad civil, lo que es de todo punto contrario al Supremo Primado de orden y jurisdicción que por derecho divino tiene el Romano Pontífice en toda la Iglesia. Por esto, venerable hermano, ciertamente comprenderás que es completa y absolutamente malo prestar el referido juramento [85].

El espíritu batallador del arzobispo comenzó a manifestarse a partir de entonces; parece que las palabras del pontífice surtieron efecto determinándole a defender los fueros de la Iglesia.

Respecto al segundo rasgo a que aludíamos antes en las relaciones de la Iglesia con el Estado chileno —la presencia del clero en la vida parlamentaria y en la política partidista— llama la atención el activismo *in crescendo* de los dirigentes de la Iglesia en la guerra ofensiva que mantuvieron contra el regalismo. Empero, el número de sacerdotes que participó en los Congresos nacionales entre 1851 y 1871 no fue alto. En el primero (1851-1861) hubo un solo senador, que también era vicario general del arzobispado, el presbítero José Miguel Arístegui, y cuatro diputados. En el Congreso de 1861, aumentaron a dos los senadores, Arístegui y Justo Donoso, obispo de la Serena, y se redujeron a dos los diputados.

La historiografía señala insistentemente la iniciativa y responsabilidad de tres eclesiásticos en la creación del partido conservador o católico. Alberto Edwards atribuye al arzobispo de Santiago la paternidad del partido conservador asegurando «que la tradición designa a Valdivieso, autor principal del movimiento operado en 1857», y añadiendo que tuvo una influencia decisiva en la transformación religiosa de los partidos chilenos. La falta de documentación al respecto obliga a Edwards a matizar su opinión, admitiendo a continuación que «la acción del prelado no consta de documentos», y que el mismo «testimonio de los contemporáneos se encuentra influenciado por pasiones e intereses políticos» [86].

Resulta evidente que los dirigentes de la Sociedad de Santo Tomás de Cantorbery, que Valdivieso había fundado en el año 1856 con

[85] F. Araneda Bravo, *Historia de la Iglesia en Chile,* Santiago, 1986, p. 468.

[86] J. Jiménez, «Sobre Iglesia y Política en la Historia chilena», *Teología y Vida,* vol. XII, Santiago de Chile, 1971, pp. 3-4.

el fin de proteger a la Iglesia fueron los primeros en oponerse al presidente Montt. En poco tiempo gran parte del clero se hizo cantorberiano y se comentaba que el prelado ejercía su influencia en los eclesiásticos para que ingresaran en la sociedad. Entre los pelucones hubo numerosos cantorberianos que se opusieron violentamente al gobierno y fundaron después el partido conservador. Este partido remozado, sin elementos regalistas y patronatistas, evolucionó francamente hacia el catolicismo y se convirtió en poco tiempo en el defensor de los derechos de la Iglesia y del arzobispo, razón por la cual el arzobispo simpatizaba con los políticos conservadores, aunque no existe prueba documental que indique su liderazgo político conservador.

La exculpación histórica del metropolitano de Santiago no se puede extender a los dos eclesiásticos antes mencionados, verdaderos mentores del conservantismo. Nos referimos al rector del seminario, Larraín Gandarillas y al obispo de Concepción, Justo Hipólito Salas. El primero de ellos formó a los seminaristas en la idea de que los sacerdotes debían ser los grandes defensores de la Iglesia en las luchas por su independencia, y proteger a los hombres que pertenecían al llamado partido católico con el fin de conducirlos al Congreso, a las municipalidades y a la presidencia de la República. El clero formado por Larraín Gandarillas favoreció al partido conservador, y los sacerdotes formados por los discípulos de éste siguieron la misma línea del maestro, prolongándose la actividad del clero en la lucha política partidista hasta casi mediados de la actual centuria. Por su parte, el obispo Salas, que gozaba de un enorme prestigio político entre todos los sectores políticos de la República y no se había mezclado, tan activamente, en la lucha de los partidos, cambió de opinión y no tuvo escrúpulos para intervenir en la política militante ante las agresiones patronatistas de Montt y de su ministro Antonio Varas.

El triunfo de José Joaquín Pérez en las elecciones presidenciales de junio de 1861 y la organización de un ministerio liberal-conservador, presidido por el jefe pelucón, Manuel Antonio Tocornal, y el obispo de la Serena, Justo Donoso, en la cartera de Justicia, Culto e Instrucción Pública, arrinconó al partido nacional o monttvarista y dio alas al prelado Salas para organizar en su diócesis el partido conservador.

> Salas decía: Pido a Dios que me deje ver en Chile organizado el partido católico, no el partido de don fulano o de don mengano, sino

> el de los católicos que lleven la expresión de su doctrina y las consecuencias de su fe al orden público, al municipio, a las cámaras y a todas partes [...] Para defender a la Iglesia, hoy combatida por la mayoría de las cámaras, necesitamos levantar una mayoría católica y valiente. No formemos el Partido tocornalista, como lo llaman nuestros adversarios, sino el Partido Conservador Católico: el señor Tocornal es nuestro jefe seglar, pero no es nuestro amo [87].

Con este lenguaje el prelado penquista aleccionaba a los principales párrocos y sacerdotes diocesanos y les lanzaba a dirigir la vida política de los pueblos, sin cuestionarse las consecuencias que la intromisión política del clero en las luchas políticas acarrearía a la Iglesia.

El interés del clero por la política partidista se manifestó a partir de la cuestión del sacristán de la catedral, que fue destituido de su cargo por el vicario general del arzobispado por desacato a un superior. Dos canónigos del cabildo tomaron a su cargo la defensa de Santelices, amenazando con presentar un «recurso de fuerza» ante la Corte suprema, en caso de que se les negara la apelación ante el obispo de la Serena. Como se trataba de una medida disciplinaria y no de sentencia judicial, el arzobispo no concedió la apelación y el 11 de abril de 1856 confirmó la sentencia de su vicario. Los prebendados cumplieron su amenaza, y la Corte falló en favor de ellos. A partir de entonces se inició la crisis entre los dos poderes. La expulsión del sacristán fue el incidente que tensó las relaciones político-eclesiásticas. La negativa de Valdivieso a conceder la apelación a los prebendados forzó a la Corte a amenazarle con la pena de extrañamiento de la República y la ocupación de temporalidades. El abismo abierto en pocos meses entre las dos magistraturas se cerró en octubre del mismo año con una solución conciliatoria, que devolvió a los canónigos sus prerrogativas después de que se retractaran. La agresividad del enfrentamiento, aireado por la prensa, radicalizó en breve las posturas del clero y del gobierno.

Los liberales, que en el incidente del sacristán habían estado unos con el arzobispo y otros con los canónigos, tuvieron que elegir si estaban con los pelucones o con el jefe de Estado. El liberalismo, rama desprendida del conservadurismo, sólo exigía algunos derechos políti-

[87] F. Araneda Bravo, *op. cit.*, p. 538.

cos; pero no atacaban aún los principios religiosos, de manera que no fue tan extraña la fusión con los conservadores contra el gobierno de Montt. Algunos contemporáneos de los sucesos señalaron al metropolitano como iniciador de la campaña para producir la fusión liberal conservadora, consumada en enero de 1859; pero de nuevo falta documentación que pruebe tal maquinación.

La coalición liberal-conservadora logró frenar algunos proyectos de ley defendidos por los diputados del partido nacional durante la década de los años 60. Uno de los que más debate promovieron en las Cortes fue la llamada «Ley Interpretativa» relativo al artículo 5 de la Constitución, que sólo permitía el ejercicio público de la religión católica. En realidad, el precepto constitucional nunca fue fielmente observado en Chile. La propaganda protestante había comenzado en el país en la década de 1830, y hacia 1867 el reverendo David Trumb ya había organizado una congregación protestante en Valparaíso y nueve años más tarde edificó la primera iglesia protestante en la costa sur del Pacífico. Después de 30 años de propaganda y de ejercicio del culto protestante en el interior de los edificios, los sectores no católicos lograron que el Congreso nacional sancionara la ley interpretativa de 27 de julio de 1865, permitiendo a los disidentes practicar sus cultos de la forma en que lo venían haciendo y establecer escuelas privadas para la educación de sus hijos [88].

La Iglesia, en su batalla política contra la oposición, apoyó en las elecciones presidenciales de junio de 1871 al candidato de la coalición liberal-conservadora y del gobierno, Federico Errázuriz Zañartu, primo hermano del arzobispo y hermano del director de la *Revista Católica*, Crescente Errázuriz. El nuevo presidente organizó un ministerio muy heterogéneo, que en poco tiempo se enfrentó con motivo del incumplimiento del artículo constitucional que concedía la libertad de enseñanza. El carácter obligatorio de la religión católica fue suprimido en gran parte de los centros de enseñanza secundaria y se nombraron profesores de religiones. En 1872 se presentó un proyecto de ley con el fin de establecer el llamado matrimonio civil, para quienes no profesaran la fe católica. Fue el primer paso hacia la ley de registro civil.

La crisis del gabinete permitió al bloque liberal-radical hacerse con el control de los ministerios e iniciar una campaña de reforma con dos

[88] J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America*, ed. cit., pp. 207-208.

objetivos prioritarios: la supresión de los fueros eclesiásticos y la secularización de los cementerios. La primera medida fue consultada a la Santa Sede en junio de 1872, obteniéndose la siguiente respuesta:

> No se oponía a que quedase abolido el fuero privilegiado de los eclesiásticos en las causas meramente temporales, tanto civiles como criminales, con tal que se suprimiera el «recurso de fuerza» que tantas dificultades ocasionó a la Iglesia en 1856 en la cuestión del sacristán [89].

La negativa del gobierno a eliminar los recursos de fuerza prolongó la batalla en el Senado hasta el 18 de agosto de 1875, fecha en que se aprobó el Código sobre organización y atribuciones de los tribunales de Justicia, con los artículos pertinentes como deseaba la Iglesia.

El nuevo proyecto de Código Penal presentado por el ejecutivo en 1873, con la inclusión de dos artículos (118 y 261) que contemplaban delitos especiales para los eclesiásticos, fue motivo de la radicalización del partido conservador hacia el ultramontanismo. Tales artículos pretendían contrarrestar la actividad política que ejercía el clero, desde 1857, al amparo del obispo Salas y del canónigo Gandarillas. La jerarquía liderada por Valdivieso se opuso con energía, fulminando el arzobispo la excomunión contra aquellos que votasen a favor de los mencionados artículos. Finalmente, la Cámara de diputados los aprobó rechazando las modificaciones introducidas por el Senado. Comenzaba a decaer la influencia de la Iglesia en los poderes públicos y en el país.

El uso y control de los cementerios que hasta entonces había estado en manos de la Iglesia fue también regulado por el poder civil mediante el decreto del 13 de diciembre de 1871, que destinaba un local en los cementerios para el entierro de los individuos no católicos. Tal decreto no llegó nunca a convertirse en ley debido a la presión ejercida por los parlamentarios católicos bajo la influencia del arzobispo. La «Ley de Cementerios» civiles sólo vino a aprobarse durante la presidencia de Santa María en 1884, junto con otras leyes laicas llamadas de «reformas teológicas»

La creación del partido radical en Chile, en 1875, secundó al liberalismo en su objetivo de laicizar la enseñanza y, en poco tiempo,

[89] F. Araneda Bravo, *op. cit.*, p. 506.

la Iglesia perdió en ella casi todo su influjo. El fallecimiento repentino del metropolitano en junio de 1878 dejó al clero en una posición de inferioridad frente a un gobierno fuerte. No hay que olvidar que la Iglesia de Santiago debía su ordenamiento jurídico y administrativo a la dirección autoritaria y combativa de un prelado, cuya sede resultaba difícil de ocupar. La candidatura del prebendado Francisco de Paula Taforó levantada por el gobierno, con el apoyo de liberales y radicales, fue rechazada por Roma. De nuevo, la jerarquía chilena y, en concreto, el obispo Salas, con su veto al candidato gubernamental expresado en carta a León XIII, intervenía en la política del Estado.

El enfrentamiento entre la Santa Sede y el gobierno chileno se intentó paliar con el envío de un delegado apostólico, monseñor Celestino del Frate, a petición del presidente Santa María (1881-86), que a su pesar dictaminó contra la nominación de Taforó y llamó la atención del gobierno sobre el uso incorrecto que hacía del derecho de patronato. Lo cierto es que la Santa Sede nunca había concedido o acordado tal privilegio con el ejecutivo chileno. La expulsión del delegado y la ruptura de relaciones con el papado facilitaron al presidente poner en práctica una serie de reformas –deseadas desde hacía tiempo por los pensadores liberales chilenos Francisco Bilbao, José Lastarria, Diego Barros Arana, etc.– relativas a la secularización de los cementerios, el matrimonio civil, el registro civil y la libertad de conciencia.

Con la sanción de las leyes laicas, en las que tuvo una gran responsabilidad el ministro del Interior, José Balmaceda, hizo crisis el conflicto entre la Iglesia y el poder temporal, iniciado a finales de los años 1850. La defensa de las prerrogativas de la Iglesia frente al regalismo del Estado y la intervención política del clero debilitaron tanto a la institución eclesiástica, que ésta apenas pudo hacer frente a las leyes de reformas teológicas sancionadas en los últimos 15 años del siglo.

la Iglesia perdió en ella, sin duda su influjo. El advenimiento y predominio del [illegible] en marzo de 1878 dejó al clero en una posición de [illegible] frente a un gobierno [illegible]. No hay que olvidar que la Iglesia de Santiago debía su ordenamiento jurídico y administrativo a la dirección [illegible] de un prelado [illegible] resultaba difícil de ocupar. La candidatura del prebendado Francisco de Paula Taforó levantada por el gobierno, con el apoyo de liberales y radicales, fue rechazada por Roma. [illegible] chilena y, en concreto, el obispo Salas, con su veto al candidato gubernamental expresado en carta a León XIII, intervenía en la política del Estado.

El enfrentamiento entre la Santa Sede y el gobierno chileno [illegible] con el envío de un delegado apostólico, monseñor Celestino del Frate, [illegible] a pesar de [illegible] la [illegible] del gobierno [illegible] de derecho de [illegible] acordado [illegible]. La expulsión del delegado y la ruptura de relaciones con el papado facilitaron al presidente poner en práctica una serie de [illegible] por los pensadores liberales chilenos —Francisco Bilbao, José Lastarria, Diego Barros Arana, etc.— referidas a la secularización de los cementerios, el matrimonio civil, el registro civil y la libertad de conciencia.

Con la sanción de las leyes laicas, en las que tuvo una gran responsabilidad el ministro del Interior, José Manuel Balmaceda, finalizó el conflicto entre la Iglesia y el poder temporal, iniciado a fines de los años 1850. La defensa de las prerrogativas de la Iglesia frente al regalismo del Estado y la intervención política del clero [illegible] a la institución eclesiástica, que [illegible] frente a las leyes de reformas [illegible] en los últimos 25 años del siglo.

TERCERA PARTE

LA IGLESIA Y SU RELACION CON EL LIBERALISMO



TERCERA PARTE

LA IGLESIA Y SU RELACION CON EL LIBERALISMO

TERCERA PARTE

LA IGLESIA Y SU RELACION CON EL LIBERALISMO

I

EL PONTIFICADO Y AMÉRICA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Controversias entre católicos con respecto al liberalismo. El ultramontanismo y sus excesos

La conmoción europea de 1848, que demostró hasta qué punto estaba sacudido el orden social tradicional, situó a los católicos del mundo entero en la época del advenimiento de la ciencia, de la democracia y de las nacionalidades. Los lazos tan estrechos que en el seno del orden colonial había unido a la Iglesia católica con el Estado comenzaron a debilitarse a mediados del siglo. Contrariamente a lo que algunos creen, la independencia no fue la época de las iglesias nacionales. La antigua concepción confesional del Estado se mantuvo en los 25 años posteriores a la independencia hasta iniciar su derrumbe antes de que en Europa hubiese triunfado aún la nueva tesis del Estado laico. Los dirigentes aún reconocían la utilidad social y política del apego del pueblo a las prácticas religiosas, pero la tendencia creciente al indiferentismo, a poner en el mismo plano a las diversas confesiones cristianas, caracterizó más y más, hacia 1860, la política religiosa en el mundo cristiano. Las distintas confesiones cristianas fueron afectadas de diferentes maneras por los progresos del racionalismo y del liberalismo político.

La marea del liberalismo alcanzó su pleamar hacia 1860, después de esa fecha el liberalismo dejó de decirse católico. La secularización gradual del mundo moderno se manifestó en el orden político, con la liquidación de las viejas sociedades políticas y la creación de nuevos y grandes Estados: el Imperio de Alemania y el Reino de Italia. Por otra parte, se estaba gestando otra revolución en el plano de las ideas, de

mayor trascendencia si cabe para el futuro de las sociedades. Me refiero a la revolución científica que preparó el auge del positivismo.

Hacia 1860, el movimiento filosófico y científico en Europa comenzó a hacer prevalecer en ambientes cada vez más extensos una concepción racional del universo que rechazaba toda preocupación metafísica; la ciencia pretendía ser la libertadora del pensamiento y la regidora de la sociedad. Lo esencial de la obra de Augusto Comte y de Littré fue la crítica de la teología y de la metafísica. El segundo afirmaba en 1876 que la inmutabilidad de las leyes naturales y la renuncia a todo conocimiento indefinido y absoluto eran la doble base sobre la que descansaba la filosofía positiva [1].

Las mutuas relaciones entre la ciencia y la filosofía terminaron por excluir de ambas las preocupaciones metafísicas reduciendo casi la filosofía a la psicología, como ciencia de los sentidos.

Los progresos de la ciencia y el desarrollo de sus aplicaciones prácticas fueron una de las principales causas de la crisis religiosa, del conflicto entre la ciencia y la creencia. La tendencia racionalista y positivista inspiró a todos los pensadores: filósofos, críticos y exégetas utilizaron los métodos de las ciencias físicas y naturales como base de sus sistemas. Por ello, este movimiento halló por parte de la Iglesia católica una resistencia energética, ya que amenazaba no sólo la creencia de lo sobrenatural en bloque, sino también las doctrinas esenciales.

La Iglesia católica se propuso como objetivo, durante los últimos 40 años de la centuria, resistir al adversario identificado como liberal, positivista, masón y protestante. Característica de la Iglesia católica en este período fue su proceso de romanización, se volvió además más polémica, más agresiva. Excluida de un poder político que, salvo excepciones, le era hostil, se radicalizó hasta convertirse en ultramontana.

Si bien todos los cambios en el mundo y en América iban en el sentido de un endurecimiento, el pensamiento católico fue permeable a las tendencias de su siglo y a las instituciones liberales, consolidándose así lentamente dos grupos católicos antagónicos, cuyo perfil nos

[1] De todas las corrientes filosóficas que predominaron en el siglo XIX en la América española, llama la atención el impacto del positivismo en las élites dirigentes y su propia formulación. Véase a modo de ejemplo, R. M. Martínez de Codes, «El positivismo argentino: una mentalidad en tránsito en la Argentina del Centenario», *Quinto Centenario*, 14, Madrid, 1988, pp. 193-226.

permitirá entender a continuación la actitud de Pío IX y León XIII frente al liberalismo y la evolución de la política pontificia durante la segunda mitad del siglo XIX.

Las discrepancias entre los católicos se evidencian en torno a la concepción de la época histórica que les tocó vivir. La corriente intransigente entendía por mundo moderno la herencia anticristiana de la revolución.

Obsesionados por la idea de que pudieran producirse de nuevo los desórdenes que habían agitado Europa en reiteradas ocasiones, insistían en que el pontificado reiterase solemnemente la condenación del liberalismo y de todos los errores modernos. Ideas políticas y sociales, prejuicios pastorales y un modo de pensar tradicionalista, asociados en proporciones diferentes, condujeron a un sector considerable del clero y a cierto número de seglares militantes a un catolicismo autoritario, cuyo objetivo prioritario fue conservar o recobrar para la Iglesia privilegios y prestigio externo dentro de un Estado oficialmente católico y liberado de la presión de corrientes anticristianas. Este catolicismo intransigente, definido y reivindicado por el español Donoso Cortés en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), tenía su órgano oficial en la *Civiltà Cattolica*, revista dirigida por los jesuitas romanos, fundada en 1849, defensora de la restauración de los principios cristianos en la sociedad, en la vida de las familias y de los particulares.

En contraste con la tendencia anterior, había numerosos católicos que, con gran simpatía hacia las formas de organización propias de su siglo, requerían a la Iglesia a adoptar en su sistema las instituciones liberales y denunciaban lo peligroso e inútil de la vuelta a las concepciones de la restauración. El hecho de que la clase dirigente no fuera ya creyente, les servía de referencia para no esperar del Estado una ayuda y protección desinteresada, a lo sumo se podía esperar una neutralidad benévola. Los católicos que estaban abiertos a una concepción moderna del hombre, que tomaba más en consideración los derechos del individuo, estaban a su vez divididos en varios puntos importantes. Bajo la inspiración de Montalembert y de su obra, *Intérêts catholiques au* XIX*e* *siècle* (1852), un sector se mostraba partidario de lo que hoy designaríamos como autonomía de lo temporal, sin ser muy conscientes de que por esa vía se podía llegar a la libertad sin restricciones, tanto en el Estado como en la Iglesia [2]. Un liberalismo más consecuente, aunque menos brillante

que el anterior, proclamaba dentro de la Iglesia una reforma católica y liberal que, entre otras cosas, renovara los órganos que restringían la libertad y creara con instituciones nuevas una cristiandad modernizada con libertad para llevar a cabo el trabajo católico de investigación fuera de la censura del Índice. En la cuestión de las relaciones con el Estado, los católicos liberales veían en el concordato un instrumento de colaboración entre la Iglesia y una sociedad secularizada.

Frente a un número muy reducido de católicos liberales, había un elevado número de católicos liberales moderados, que conformaban gran parte de la burguesía, dispuestos a pasar por alto diferentes puntos de la doctrina oficial de la Iglesia si interferían demasiado sus concepciones intelectuales o políticas.

Las controversias entre católicos sobre las libertades modernas se agudizaron todavía más al interferir otras polémicas que, simultáneamente, dividían a la élite católica en los países más importantes de Europa. En Francia, los debates religiosos iban unidos a los problemas políticos; se trataba de la reconciliación con el Imperio tras el golpe de Estado del príncipe-presidente Luis Napoleón Bonaparte, que consolidó su poder personal el 2 de diciembre de 1851. Los católicos se adhirieron a Napoleón III, aunque con algunas vacilaciones, al restablecerse el Imperio. Las discusiones acerca de las formas de gobierno enfrentaron a los dos sectores del catolicismo francés liderados por el obispo de Orleáns, Felix Dupanloup, considerado por toda la prensa ultramontana como el líder eclesiástico del partido católico liberal, y el obispo de Poitiers, Louis Pie, que en sus *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent* (1855-1871) desarrollaba un sobrenaturalismo político basado en el reinado de Jesucristo sobre este mundo y en la glorificación del papa-rey.

La división entre los católicos franceses fue potenciada y favorecida por algunos publicistas, el más destacado de los cuales fue Louis Veuillot, quien desde las páginas de *L'Univers* constribuyó notablemente a la propagación del espíritu romano en Francia. El periódico de Veuillot logró atraer al bajo clero a una concepción teocrática de la sociedad, en la que la política debía estar al servicio de la religión, y a

[2] Montalembert sirvió de modelo a los pocos católicos liberales españoles que destacaron en su tiempo, por ejemplo, Mañe y Flaguer, director del *Diario del Barcelona* y algún tiempo de *La Epoca de Madrid.* Sobre el influjo de su pensamiento véase, M. Prelot, *Le libéralisme catholique,* París, 1969, pp. 14-33 y 190-237.

una estrecha vinculación con el papado. Su devoción al papa, su desinterés personal y el servicio que prestó al movimiento ultramontano le valieron el reconocimiento de Pío IX en varias ocasiones [3]. En su contra puede aducirse que su intransigencia influyó en un número de católicos, que en lo sucesivo se aferraron a una actitud de intolerancia clerical y de difamación sistemática de la autoridad civil.

Hacia 1860, debido en parte a los efectos de la polémica de prensa, como también a la evolución de la situación política, la cuestión relativa al grado aceptable de adaptación al sistema de las libertades modernas comenzó a desplazarse del plano táctico al de las ideas. Con motivo de la celebración del congreso de Malinas, en agosto de 1863, los católicos acordaron no discutir sobre las formas políticas, pues la Iglesia las aceptaba todas, pero oyeron a Montalembert declarar que la Iglesia sólo podía ser libre en el seno de la libertad general [4]. Al año siguiente y en la misma ciudad, Dupanloup afirmaba que la libertad pública daba la medida del creciente progreso de la vida católica. No hubo censura pública por tales declaraciones por parte de Roma, pero al final de ese mismo año, la encíclica *Quanta cura*, en la línea ultramontana, denunciaba los errores del siglo.

En Italia, el problema de la «cuestión romana» hizo más difícil la tentativa de reconciliación entre el sentir católico y el sentir liberal, las aspiraciones liberales y la fidelidad a la fe católica. La indignación por la política antieclesial del gobierno de Turín, que conducía a una violación de los derechos de la Iglesia y a una restricción de su libertad, endureció la actitud de la mayoría de los clérigos y de los católicos militantes hacia el liberalismo. La corriente intransigente, respaldada por Roma y propagada por periódicos combativos tales como la *Unità cattolica* o el *Osservatore cattolico*, se impuso en el país después de 1860. Contrariamente a sus antecesores, los *intransigenti* de los años sesenta no fueron necesariamente reaccionarios en política; Spadolini señala que para justificar su negativa a colaborar con el liberalismo, no aducían ya el principio de la legitimidad y del derecho divino de los soberanos, sino los derechos de Dios y de la Iglesia sobre la sociedad y

[3] E. y F. Veuillot, *Louis Veuillot*, 4 vols., París, 1902-1913.

[4] Ch. de Montalembert, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite. 1852-1870*, París, 1970.

la subordinación de la política a la moral. La filosofía política desarrollada por D'Azeglio en la *Civiltà cattolica* fue característica de esta nueva mentalidad [5].

Aunque las circunstancias impidieron en Italia la formación de un partido liberal católico, nunca desapareció el espíritu católico-liberal que creía en la posibilidad de reconciliación de la fe católica con las instituciones constitucionales y con la cultura moderna. Frente al sector ultramontano se situaba un gran número de italianos que, sin desertar del catolicismo, asociaban el principio de autoridad con la libertad de conciencia y querían asegurar la independencia del poder civil en su propia esfera. Adaptarse a las exigencias del siglo XIX significaba para unos una clara distinción entre religión y política junto a la supresión de ciertos privilegios eclesiásticos arcaicos, y para otros la introducción de la separación de la Iglesia y del Estado y la renuncia al ejercicio del poder temporal de los papas.

En Alemania, por el contrario, la reclamación de la libertad religiosa por parte de la minoría católica fue interpretada a favor y no en contra del catolicismo. La libertad religiosa no incluía para ellos, como en los países latinos, la libertad de la incredulidad; significaba sencillamente un Estado no confesional sobre la base de una concepción cristiana de la vida.

Las controversias entre los intelectuales católicos estallaron con motivo de la libertad del científico respecto a la autoridad eclesiástica. Algunos representantes del renacimiento católico, entre quienes destaca el cardenal Dölinger, quisieron sustraer su trabajo científico a los controles de la Inquisición, transmitiendo a sus discípulos la conciencia de plena libertad de investigación y marginando aquellas cuestiones relativas al dogma. El enfrentamiento fue inevitable como veremos al exponer los excesos del ultramontanismo.

La condena cada día más expresa, por parte de la Santa Sede, del liberalismo como error del siglo ensombreció a los católicos liberales quienes, si bien habían logrado librarse de una condenación, seguían estando en desgracia. La escena política y religiosa estuvo ocupada durante los últimos 15 años del siglo por los sectores extremistas –radi-

[5] G. Spadolini, «L'intransigentismo cattolico dalla *Civiltá cattolica* al *Sillabo*», *Rassegna storica toscana*, 4, 1956, pp. 309-332.

cales liberales por un lado y ultramontanos intransigentes por otro—. Tanto unos como otros intentaron imponer por la fuerza su ideología.

Investigaciones recientes han demostrado que la oposición católica contra el liberalismo no se limitó siempre a la crítica negativa [6]. En su interés por demostrar que la religión no era sólo asunto privado de las conciencias, sin proyección en la vida social, los círculos católicos emprendieron algunas iniciativas sociales con el fin de aliviar la pobreza de los trabajadores y buscar su apoyo contra el Estado burgués anticlerical.

La conexión entre antiliberalismo y catolicismo social aparece en algunos textos pontificios, en concreto en la encíclica *Quanta cura,* en los que se señala el carácter pagano del liberalismo económico y la supresión de la moral en las relaciones entre el capital y el trabajo. Estas ideas inspiraron el restablecimiento de las corporaciones en Italia, bajo Pío IX, pero no tuvieron plena eficacia hasta el siguiente pontificado.

Paradójicamente, hay que situar en Alemania el origen del movimiento social obrero a pesar de que su desarrollo industrial fue más tardío. El catolicismo social alemán se adhirió al movimiento de sindicatos y apoyó la restricción del liberalismo económico mediante una legislación social que tuvo su primera expresión en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. Llama la atención que en su esfuerzo por acercar la Iglesia al pueblo y el pueblo a la Iglesia, los católicos alemanes perseguían la vuelta al orden tradicional, a la sociedad organizada en forma corporativa, y no tanto a la solución de los verdaderos problemas mediante la reforma de las estructuras.

La cuestión obrera fue evolucionando a los ojos de los católicos alemanes como una cuestión de reforma institucional. El pionero de este movimiento fue el dinámico obispo de Maguncia, Ketteler, cuya obra *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (La cuestión obrera y el cristianismo, 1864) intentaba demostrar que la solución del problema de los trabajadores sólo era posible en función de una concepción general del Estado y de la sociedad, opuesta al individualismo liberal y al totalitarismo del moderno Estado centralizado. El historiador Hubert Je-

[6] Una orientación general y bibliográfica sobre esta cuestión se puede encontrar en la obra colectiva publicada por S. Scholl y G. Mees, *Katholische Arbeiterbewegung in Westeuropa*, Bonn, 1966.

din señala a Ketteler como el primer teórico del organismo social con base corporativa, cuyas ideas fueron el fundamento de la doctrina social católica durante más de medio siglo [7].

La aparición de una acción católica de seglares con ideas propias exasperó a los católicos ultramontanos, que interpretaron su actividad como un intento de sustituir a la Iglesia docente. El conocimiento de los progresos del ultramontanismo en Europa y de sus excesos durante el pontificado de Pío IX permite obtener una visión más global de las causas que condujeron a la Santa Sede a endurecer sus ataques contra el liberalismo en alocuciones, documentos y encíclicas que tuvieron gran repercusión en las repúblicas latinoamericanas como tendremos ocasión de ver.

La corriente ultramontana, como la mayoría de los grandes movimientos en la historia de la Iglesia, había partido de la base; si bien, su despegue decisivo tuvo lugar en los 15 años del pontificado de Gregorio XVI. Sus adeptos, al mismo tiempo que propagaban doctrinas teológicas y canónicas sobre los derechos especiales del papa y la preeminencia de la Iglesia sobre el poder civil, perfilaban un programa que conducía a una Iglesia más autoritaria y centralista, donde se restringía gravemente la investigación filosófica y teológica, y en donde la religiosidad obedecía más a signos externos que a una actitud interna.

Tal tipo de centralización tenía inevitablemente que levantar resistencia en el propio seno de la Iglesia. Los teólogos, poco flexibles al progreso dogmático, no entendían por qué el papa debía ocupar una posición superior a la que ocupaba en la Iglesia primitiva. El alto clero también se mostró en desacuerdo con un programa que conducía a la merma de sus privilegios tradicionales y ponía en peligro el carácter tradicional de un episcopado surgido por derecho divino. Por el contrario, el bajo clero y un sector del clero francés apoyaron con éxito la línea ultramontana. Los primeros, porque encontraron refugio en los tribunales romanos para enfrentarse a las posibles arbitrariedades de sus superiores. Los segundos, bajo la protección del periódico *L'Univers*, de Louis Veuillot, consiguieron propagar el espíritu romano en Francia hasta lograr crear entre los católicos franceses un verdadero culto del papa, desconocido en otros países. La publicación de la encíclica *Inter*

[7] M. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. VII, Barcelona, 1978, pp. 972-973.

multiples en abril de 1852 influyó decisivamente en el triunfo del ultramontanismo. El documento desaprobaba claramente el galicanismo; pero además, de forma más moderada, desaprobaba a los que se opusieran a la corriente ultramontana.

En la intensificación de la resistencia eclesiástica contra la revolución que se preparaba, tras la crisis de 1848, desempeñaron un papel importante los jesuitas, que gozaban de gran influencia en la curia. En concreto, el clero alemán, parte del cual se había formado en Innsbrück bajo la dirección de los jesuitas, transformó el catolicismo germano, inculcando en el pueblo la autoridad del papa y de las congregaciones romanas en la vida de las Iglesias nacionales y propagando, al mismo tiempo, un nuevo estilo de vida religiosa que situaba en primer término los ejercicios externos, la afiliación a cofradías y la rigurosa observancia de los preceptos de la Iglesia.

De forma paralela a esto, los profesores de la Universidad Pontificia Gregoriana defendieron con ahínco en su trabajos las tesis clásicas sobre el primado y la infalibilidad del papa, ideas que fueron enseñadas en los seminarios del mundo entero por sus discípulos mediante la labor discente que llevaron a cabo en los múltiples seminarios nacionales que se crearon en Roma en la década de los años cincuenta y sesenta [8]. A esta política de centralización correspondió la creación del Colegio Pío Latinoamericano en Roma, inaugurado en abril de 1858, con el esfuerzo del sacerdote chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre Portales, a quien Pío IX le confió la misión de obtener fondos y alumnos para establecer el Seminario en Roma.

La actividad romana partidaria del progreso del ultramontanismo se desarrolló más sistemáticamente en el terreno práctico de la disciplina que en el plano doctrinal. Se potenció la intervención de los nuncios, que hasta entonces habían actuado como intermediarios diplomáticos en la vida interior de las iglesias y, simultáneamente, se multiplicaron los contactos con los obispos mediante las grandes asambleas de 1854, 1862 y 1867, reprimiéndose todas las iniciativas de con-

[8] A los antiguos colegios (germana-hungaro, inglés, escocés, irlandés, griego y el de Propaganda Fide) se añadieron en años sucesivos los siguientes seminarios: en 1844 el belga, en 1852 el Beda, para los convertidos de habla inglesa, en 1855 el francés, en 1858 el latino americano, en 1859 el norteamericano, en 1863 el ilírico, en 1866 el polaco y en 1892, el español.

vocación de concilios nacionales que pudieran quebrar la imagen de la unidad católica.

La propia personalidad de Pío IX contribuyó a la apoteosis de la potestad pontificia. Las dificultades que tuvo que afrontar respecto a la cuestión romana y su exilio en Gaeta le proporcionaron una popularidad entre el clero y el pueblo católico que favoreció el incremento de la centralización eclesiástica y la doctrina de la infalibilidad del papa. Conviene señalar que hasta principio de los años sesenta, Pío IX y su secretario de Estado, el cardenal Antonelli, intentaron reprimir el movimiento ultramontano orientado entera y exclusivamente en su favor. Su actitud cambió al observar la reserva de la tendencia galicana en la cuestión romana y el auge del catolicismo liberal en Bélgica, los Países Bajos e Inglaterra. En adelante, la política pontificia tendió a favorecer la línea radical con el apoyo simultáneo de los nuncios, de algunos obispos notorios, de los movimientos católicos y de la prensa católica. Buena prueba de ello fue la publicación de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus errorum* en diciembre de 1864.

Especialmente, después de 1860 se desarrollaron tendencias globales que la historiografía ha designado con el nombre de neoultramontanismo [9], propugnadoras de las tesis más extremas de la teocracia medieval como derecho divino, de la extensión de la infalibilidad del papa a todas sus declaraciones y de la reducción del episcopado a un grado intolerable. Los ultramontanos reflexivos justificaban las intervenciones de Roma en la vida de las iglesias particulares como apoyo logístico contra las intrusiones de los gobiernos. Deseaban la centralización, convencidos de que ésta era imprescindible para resolver los problemas religiosos en el plano adecuado, es decir, en el supranacional, pero les faltó la moderación en los métodos y en las ideas.

El *Syllabus* confirmó los temores de un sector de católicos de que se pusiera en peligro la libertad científica y de que se introdujera como doctrina de fe el sistema teocrático medieval. Dos países llevaron a cabo la lucha abierta contra el ultramontanismo: Alemania, donde la resistencia quedó restringida exclusivamente a las universidades bajo la dirección de Dölinger, líder del movimiento de reacción contra el control romano de la ciencia católica y su intervención en la Iglesia ger-

[9] E. Butler, *The Vatican Council*, I, Londres, 1930, pp. 23-78.

mana, y Francia, donde se reconstituyó un frente galicano con antiguos defensores del ultramontanismo, que 20 años después estaban desencantados de su triunfo por la incapacidad que habían demostrado sus hombres para adaptarse a las exigencias de la sociedad moderna.

La actitud de Pío IX frente al liberalismo

El pontificado de Pío IX, iniciado el 16 de junio de 1846 y que se cierra el 7 de febrero de 1878, no es solamente el más largo de la historia, sino también uno de los más conflictivos. Si al papa Gregorio XVI le tocó ser elegido poco después de la gran conmoción de 1830, el papa Pío IX fue elegido al prepararse el estallido de la revolución de 1848. Con la primera triunfó el parlamentarismo y con la segunda se tendió a una completa reorganización social y política que condujo al fin del poder temporal de la Iglesia, a la desaparición de los Estados Pontificios y al auge del laicismo moderno.

El enfrentamiento entre las ideas liberales y las posiciones tradicionales de la Iglesia, que se había iniciado en el siglo xviii y que desde la Declaración de los Derechos del Hombre, en 1789, se había ido desarrollando a grandes pasos, alcanzó un punto culminante bajo Pío IX. El antagonismo se agudizó por ambas partes, después de la revolución de 1848, tanto en el plano ideológico como en el práctico. La «cuestión romana», surgida originariamente del sueño de la unidad nacional italiana y también, parcialmente, de las ambiciones políticas del Piamonte, potenció adicionalmente esta oposición al cuestionar oficialmente la soberanía del papa en nombre de las nuevas libertades: el derecho de los pueblos a la autodeterminación y la concepción liberal del Estado.

Pío IX, que se había comprometido al subir al solio pontificio a defender y conservar los Estados Pontificios como una herencia sagrada, no comprendía que el sumo pontífice dejase de ser un soberano para convertirse en súbdito de otro príncipe y comprometer así su independencia espiritual. Por ello, durante todo su magisterio, la «cuestión romana» fue una preocupación capital que contribuyó a fijar su actitud frente a la evolución política, así como frente a las ideas nuevas del mundo moderno. La encíclica *Quanta cura,* seguida del *Syllabus* y

el Concilio Vaticano I, que proclamó la infalibilidad pontificia, no podrían separarse de la mencionada «cuestión romana». Por otra parte, para comprender más exactamente la actitud de dicho papa ante el avance del liberalismo y su intervención en los problemas nacionales de las repúblicas americanas, se deben apreciar las circunstancias en las cuales actuó y las influencias que pudo recibir y las que tuvo que rechazar.

El decreto de amnistía en favor de los condenados políticos, poco después de su coronación (17 de julio de 1846), le dio una gran popularidad y una imagen proclive a la corriente liberal que no se correspondía con su forma de pensar. Entre las corrientes que agitaban la escena política italiana, Pío IX se inclinaba, sin duda, por el partido neogüelfo, que rechazaba la tutela extranjera y reclamaba la autonomía de Italia respetando los derechos de la Iglesia. Con una política moderada, el papa se adelantó a hacer a tiempo concesiones al progreso material, al ejercicio de la libertad política y a la intervención del pueblo en el gobierno.

El pretendido liberalismo de los primeros años del magisterio del papa Mastai debe interpretarse en la línea de reformas útiles a la prosperidad de sus pueblos y no de concesiones a teorías incompatibles con el carácter del Estado de la Iglesia. De hecho, hizo suyas varias de las medidas preconizadas por el famoso *Memorándum* de las potencias europeas enviado el 21 de mayo de 1831 a Gregorio XVI: redujo las tarifas aduaneras, concedió una moderada libertad de imprenta, creó un Consejo de ministros y una consulta deliberativa con miembros propuestos por las provincias. Después de la revolución de 1848, hizo una última concesión, la más liberal de todas: el *Estatuto fundamental para el gobierno temporal de los Estados de la Santa Iglesia,* promulgado el 14 de marzo de aquel año, que instituyó una representación popular, aunque mínima, en el Congreso de diputados. El alto Consejo estaría conformado por miembros nombrados vitalicios por el papa-príncipe, y el colegio cardenalicio constituiría el Senado [10].

Los nacionalistas italianos pidieron más: deseaban la absoluta libertad de imprenta, la expulsión de los jesuitas y de los austríacos y la unificación de Alemania. La negativa del papa y del Sacro Colegio a

[10] G. Castella, *Historia de los Papas,* vol. II, Madrid, 1970, pp. 306-314.

declarar la guerra a Austria por ser ésta una nación católica, después de que Carlos Alberto, rey de Cerdeña, hubiese invadido Lombardía y sufrido la derrota de Custozza (julio de 1848), le hizo perder el prestigio que había tenido entre los promotores de la unidad italiana.

A partir de entonces, los acontecimientos se precipitaron. Los extremistas republicanos, impulsados por el líder de la organización llamada «La Joven Italia», José Mazzini, exigieron el gobierno de Roma. El papa protestó ante el cuerpo diplomático, afirmando que al darles el gobierno cedía ante la fuerza y que cualquier concesión debía considerarse inválida, nula y sin ningún valor; pero para evitar nuevas luchas capituló. Luego vino el destierro durante 17 meses en Gaeta, en el reino de Nápoles (noviembre de 1848 a abril de 1850), la intervención francesa y el sitio de Roma por las tropas del general Oudinot. Finalmente, el retorno de Pío IX a su capital, no sin antes haberse comprometido a un plan de reformas profundas, confirió al país un aire de aparente tranquilidad hasta el año 1859, fecha en que los italianos reanudaron la lucha por la independencia.

La dilación de la solución de los problemas de la Iglesia romana fue en gran medida una consecuencia indirecta del largo conflicto político-religioso que agitó a Italia durante 20 años, y que sólo finalizó cuando el derrumbamiento del imperio francés en Sedán despejó a los italiano el camino de Roma, produciéndose la anexión de Roma al reino de Italia en septiembre de 1870. Para entonces el Estado pontificio había quedado reducido a Roma y su contorno (algo más de 700.000 habitantes, frente a los 3 millones de antes), y nueve años antes la casa de Saboya había logrado la unidad nacional en provecho propio, logrando que un parlamento nacional proclamase a Victor Manuel rey de Italia (17 de marzo de 1861).

Desde la restauración de su autoridad en Roma hasta la pérdida de los Estados Pontificios, Pío IX tuvo que hacer frente a una legislación liberal sancionada por el Consejo Piamontés, entre 1850 y 1855, que le previno en contra de las posiciones que habían tomado o fueron tomando en América los liberales mexicanos, antes de dictar la Constitución de 1857.

Las primeras medidas reformistas, conocidas como las leyes de Siccardi (9 de abril de 1850), que suprimían la jurisdicción de la Iglesia y restringían sensiblemente los bienes de manos muertas, bajo el gobierno moderado de Massimo d'Azeglio, gozaron de la aprobación de

gran parte de la opinión pública católica. La situación empeoró cuando el conde de Cavour, presidente del Consejo piamontés desde 1852, se alió con la izquierda anticlerical iniciando la secularización de la enseñanza y logrando por la fuerza la aprobación de la ley de 22 de mayo de 1855, que disolvía cierto número de conventos [11].

La reacción de Roma no se hizo esperar. La Santa Sede rompió las relaciones diplomáticas, anuló la legislación dictada en contra de los derechos de la Iglesia y excomulgó a los autores de la ley 26 de julio de 1855. No obstante, la legislación eclesiástica piamontesa abarcó en adelante a toda Italia y su rápida aplicación en las antiguas provincias pontificias animó a la oposición católica a organizarse a nivel parlamentario y a la prensa ultramontana a atacar las instituciones liberales. Los católicos moderados, aunque estaban dispuestos a hacer concesiones a los radicales, deseaban seriamente hallar una base de entendimiento con Roma que salvaguardara sus convicciones religiosas y confirmase el papel de la Iglesia como garantía del orden social.

Mucho se ha discutido sobre la célebre fórmula de Cavour «Libera Chiesa in libero Stato» [12]. Su objetivo era una separación amistosa entre la Iglesia y el Estado en la que la Iglesia conservara la libertad de administrarse a su propio arbitrio. No pretendía poner trabas a la acción del clero, siempre que éste se limitara al terreno propiamente religioso.

El estallido de la guerra de Italia en el verano de 1859 y el sometimiento de varias provincias pontificias (la Romagna, las Marcas y Umbría) a la soberanía piamontesa, agudizó de nuevo la «cuestión romana». Si bien ésta era una cuestión de solución diplomática más que eclesiástica, Pío IX, actuando como vicario de Cristo, fulminó la excomunión contra los usurpadores que se habían apoderado de la soberanía de la Santa Sede (26 de marzo de 1860).

El ofrecimiento de Cavour al papa sobre las bases de que éste renunciase al poder temporal y a cambio Italia renunciaría a su influjo regalista sobre la Iglesia, reemplazando la legislación dictada por el régimen de la Iglesia libre en el Estado libre, no tuvo éxito. La oposición

[11] C. Magni, *I Subalpini e il concordato. Studio storico-giuridico sulla formazione delle leggi Siccardi*, Padua, 1967.

[12] R. Ruffini, *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bari, 1936.

del Vaticano, especialmente la del secretario de Estado, Antonelli, que confiaba poder salvar una vez más el poder temporal contra toda solución de compromiso, alargó el conflicto nueve años más. Probablemente, si la evolución de la cuestión romana después de 1859 no hubiese radicalizado tanto las posturas, con el tiempo se habría llegado a un *modus vivendi* en beneficio de la Iglesia y del Estado italiano.

Para el papa Mastai, el problema no se planteaba tanto en el plano temporal como en el espiritual. La cuestión no era para él la independencia de los italianos de Austria, sino la violenta unificación centralista bajo la dirección del Piamonte anticlerical que conduciría a la disolución del Estado de la Iglesia, garantía imprescindible de su independencia espiritual.

El conflicto entre la Italia liberal y el poder temporal se transformó a sus ojos en una guerra de religión, en la que pidió la colaboración de los prelados de la Iglesia. La asamblea de mayo de 1862, que reunió en Roma a más de 300 obispos, respaldó la política pontificia mediante la elaboración de un documento, que si bien no erigió el poder temporal en dogma de fe, lo presentó como una institución imprescindible para el bien de la Iglesia [13].

En este contexto de agitación católica y de presión política, en el que Napoleón III firma una convención con el gobierno de Turín (15 de septiembre de 1864), comprometiéndose a retirar la guarnición francesa de Roma en el plazo de dos años a cambio de que aquél respetase el Estado de la Iglesia, Pío IX se convence de la necesidad de una condenación complexiva de todas las ideas de la sociedad moderna estimadas falsas. Otras influencias le determinaron todavía más fuertemente: la tendencia cada vez más marcada de muchos católicos italianos hacia el liberalismo moderado, el peligro de la libertad de prensa y, especialmente, las violaciones de los derechos de la Iglesia en México, consecuencia de las leyes anticlericales dictadas por Benito Juárez en Veracruz.

La virulencia de la Reforma en México fue un motivo suplementario para no dilatar más la publicación, a finales de diciembre de 1864, de un documento divulgado previamente por la prensa anticlerical: la

[13] La clásica obra de G. Mollat, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI,* París, 1932, puede completarse con R. Mori, *La Questione romana 1861-1865,* Florencia, 1963.

encíclica *Quanta cura* y un catálogo de 85 tesis condenadas como inadmisibles con el título de *Syllabus errorum*. Desde el punto de vista psicológico, no tanto teológico, supuso una condenación del mundo moderno:

> En él condenaba el papa el panteísmo y el racionalismo, el indiferentismo que asigna igual valor a todas las religiones, el socialismo que niega el derecho de propiedad y subordina la familia al Estado, las ideas erróneas sobre el matrimonio cristiano, la francmasonería, el repudio del poder temporal del papa, el galicanismo, que quiere que el ejercicio de la autoridad eclesiástica sea dependiente de la autorización por la potestad civil, el estatismo, que insiste en el monopolio de la enseñanza y suprime las órdenes religiosas, el naturalismo, que considera como progreso el que las sociedades humanas no estimen la religión y que postula como ideal la laicización de las instituciones, la separación entre la Iglesia y el Estado y la absoluta libertad religiosa y de prensa [14].

Consecuencias directas del documento pontificio fueron el aumento de la hostilidad protestante contra el papado y la ruptura a corto plazo entre católicos y liberales en el plano parlamentario. Para los católicos de ideas constitucionales supuso un duro golpe en sus convicciones. Algunos intentaron explicar el documento aduciendo que el papa había condenado los excesos doctrinales del liberalismo, pero no las instituciones liberales. Sin duda, el comentario más inteligente que rebajó la interpretación rigurosa del Syllabus fue el opúsculo del obispo francés Dupanloup. Se trataba de una traducción de la encíclica al lenguaje moderno que comentaba el documento en conexión con la cuestión romana y realizaba una severa crítica del gobierno imperial por haberse comprometido con Turín a evacuar Roma en la convención de septiembre.

Este hecho tuvo cierta importancia para la historia posterior del liberalismo católico, pues evitó a esta corriente una condenación expresa y, aunque quedó relegada en el seno de la Iglesia, logró mantener su posición hasta la elevación de León XIII al solio pontificio. De hecho, Pío IX, que se había visto obligado a denunciar enérgicamente los

[14] H. Jedin, *op. cit.*, p. 963-964.

errores del liberalismo sin llegar a percibir la sutil distinción que había entre la doctrina abstracta y las posibilidades concretas, admitió una diferencia. En 1874 declaró:

> El liberalismo católico significa un pie en la verdad y un pie en el error, un pie en la Iglesia y un pie en el espíritu del mundo, un pie conmigo y un pie con mis enemigos [15].

El viejo papa Mastai se resignó en los últimos años de su pontificado a tolerar la hipótesis del catolicismo liberal; pero quedó claro el poco afecto que dispensaba a aquellos que se inclinaban en esta dirección, pudiendo pasar de concesiones admisibles en la práctica al abandono de los principios. La posición del papado ante la crisis de este período aparece comentada por el historiador de la Iglesia Giacomo Martina en los siguientes términos:

> [...] es indiscutible que la Curia romana del XIX se manifestó irreductiblemente contraria a un postulado indeclinable de la conciencia moderna: la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin privilegios confesionales.

Y concluye la frase diciendo:

> La línea seguida por la curia resultó de esta manera no sólo estéril, sino contraproducente, ya que contribuyó a ahondar el foso entre la Iglesia y la sociedad moderna. Efectivamente, la afirmación de la idéntica dignidad de todos los ciudadanos dentro del Estado fue una conquista del liberalismo laicista, a la cual se opuso por mucho tiempo el catolicismo [16].

Fue precisamente el ataque a los privilegios que secularmente había gozado la Iglesia católica en el seno del Estado mexicano lo que forzó a Pío IX a condenar públicamente, en el Consistorio del 15 de diciembre de 1856, el proyecto de Constitución mexicana sancionada al año siguiente. El papa, en su alocución, fue señalando puntualmente

[15] *Ibid.*, p. 967.
[16] G. Martina, *La Iglesia de Lutero a nuestros días*, t. I, Madrid, 1974, pp. 16-17.

todas las cuestiones tratadas en los artículos debatidos y que eran contrarias a la ley de la Iglesia. Denunció, así, la supresión del fuero eclesiástico y del derecho a voto, decretado por el gobierno liberal; la intervención de los bienes de la iglesia de Puebla y la Ley general de desamortización de los bienes de la Iglesia del 25 de junio de 1856; la expulsión de la Compañía de Jesús que Santa Anna había restablecido y la admisión del libre ejercicio de todos los cultos. Como se sabe por la historia del Congreso constituyente, el artículo 15 que declaraba la libertad de cultos fue rechazado por 65 votos contra 44. Circunstancia que Pío IX no hizo notar [17].

El efecto que causó la mencionada alocución fue disolvente. Persuadió a los católicos mexicanos a creer que la Constitución se oponía a la doctrina de la Iglesia y los empujó a una resistencia que no se mantuvo sólo en el campo de la legalidad y de la política. La falta de condescendencia y conciliación tanto por parte de Roma como de México, fue distanciando más y más, como hemos tenido ocasión de ver, a conservadores y radicales, hasta enfrentarlos en la guerra de los Tres Años. Un representante de la historiografía liberal, Vicente Riva Palacio, titula a la alocución de «ariete revolucionario» y apunta la inexactitud de los hechos en ella mencionados debido a la predisposición del papa que se halló «mal influido y mal informado» en concreto por el obispo de Puebla, Labastida, desterrado en Roma por el gobierno de Juárez [18].

Diez años más tarde, Pío IX tuvo que hacer frente a una legislación reformista, siguiendo la línea anticlerical mexicana, en su propio país. Los sucesores de Cavour, repentinamente muerto en junio de 1861, en la dirección de la política italiana endurecieron las medidas contra la Iglesia. La ley de 7 de julio de 1866 que disolvía las corporaciones religiosas y confiscaba los bienes de la Iglesia evidenció la hostilidad de la izquierda anticlerical, pero cada vez resulta más claro que los motivos de la confiscación —los bienes raíces de la Iglesia se estimaban en 2.000 millones de liras— fueron debidos más a necesidades financieras que a principios ideológicos. No obstante, la supresión

[17] El texto de la Alocución puede verse en L. Medina Ascensio, *México y el Vaticano,* t. II, *La Iglesia y el Estado liberal 1836-1867,* México, 1984, pp. 289-295.

[18] V. Riva Palacio, *México a través de los siglos,* t. V, México, 1973, p. 227.

de corporaciones condujo a la secularización de dos tercios, aproximadamente, del total de religiosos, que de 30.532 en 1861 bajaron a 9.163 en 1871 a pesar de la anexión de Roma.

El segundo gabinete Ratazzi inauguró un nuevo período de anticlericalismo feroz que acabó sancionando la ley de 15 de agosto de 1867, de clara tendencia jacobina, y cuya aplicación, después de 1870, provocó nuevos ultrajes contra el papa y contra el clero [19].

En esta coyuntura, después de años de madurar lentamente la idea, Pío IX convocó oficialmente en la bula *Aeterne Patris* (29 de junio de 1868) el primer Concilio Vaticano y vigésimo ecuménico, sin mencionar las dos materias más importantes y polémicas que se tratarían en la asamblea: la infalibilidad del papa y el *Syllabus*. A la inauguración del concilio asistieron 747 obispos del orbe católico, de los cuales 65 procedían de América Latina. Fue un concilio ecuménico o universal, a pesar de que la tercera parte de los padres eran italianos. Se invitó a cismáticos y protestantes; pero se prescindió de los gobernantes católicos con la clara intención de definir la libertad e independencia de la Iglesia frente al galicanismo y al regalismo.

El concilio celebró cuatro sesiones generales, además de la apertura, el 8 de diciembre de 1869, y la última, el 18 de julio de 1870. La convocatoria debe entenderse en la perspectiva de una reacción contra el racionalismo y el materialismo. Se trataba de centrar de nuevo la vida católica en las verdades de la revelación y adaptar la legislación eclesiástica a las modificaciones que se habían operado en los tres siglos transcurridos desde el último concilio ecuménico. Los gobiernos temían por su parte decisiones del concilio contrarias al matrimonio civil, a la enseñanza estatal o a las libertades constitucionales sancionadas por sus respectivos códigos e, incluso, una eventual reafirmación solemne de las seculares prerrogativas de la Iglesia sobre la potestad civil.

La cuestión de la infalibilidad del papa agrupó a los padres conciliares en dos posiciones contrapuestas que apenas tuvieron posibilidad de diálogo. Consideraciones de orden teorético doctrinal condujeron a una gran mayoría, liderada por la curia romana, a desear una solemne definición de la infalibilidad pontificia por el concilio con la

[19] P. Gismondi, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milán, 1946.

intención de subrayar el carácter monolítico de la unidad romana y orientar, al mismo tiempo, a los desconcertados por las vacilaciones de las Iglesias separadas de Roma o por las contradicciones de los sistemas filosóficos modernos. En el lado opuesto, una minoría aducía factores extrateológicos, tales como la quiebra de la constitución tradicional de la Iglesia o la amenaza que constituía para la sociedad civil, en contra de la infalibilidad personal.

En realidad, este sector antiinfalibilista, bajo el influjo de la tradición de Bossuet, estaba aún estrechamente ligado a una concepción semigalicana del magisterio eclesiástico, defensora de la tesis de que una cuestión de doctrina no podía ser nunca tratada por el papa sin su ratificación por el episcopado. Eran conscientes, además, de que los gobiernos no aceptarían sin contradicción este curso de los acontecimientos, en perjuicio de las iglesias locales, y que la Iglesia, si defendía el autoritarismo autocrático, tenía todas las de perder.

El 24 de abril el concilio aprobó, solemnemente y por unanimidad, el primer documento dogmático, la constitución *Dei Filius*, que oponía al panteísmo, al materialismo y al racionalismo moderno una extensa exposición de la doctrina católica sobre Dios, la revelación y la fe [20]. Tres meses más tarde, el 18 de julio, fue votada solemnemente y casi por unanimidad, silenciando a 60 disidentes que abandonaron Roma antes de la votación final, la constitución *Pastor Aeternus* que proclamaba la infalibilidad del papa en la esfera doctrinal.

El triunfo del neoultramontanismo dentro de la asamblea ecuménica reforzó a Pío IX a no aceptar la ley de 13 de mayo de 1871 «para la garantía de la independencia del papa y del libre ejercicio de la autoridad de la Santa Sede», aduciendo que era una garantía insuficiente. El aplazamiento *sine die* del Concilio (20 de octubre de 1870), por causa de la ocupación de Roma por los italianos el 20 de septiembre anterior, no suavizó la intransigencia del pontífice. Sus reivindicaciones, inadecuadas desde la perspectiva del siglo xx, deben considerarse en su contexto epocal: el de un gobierno italiano insensibilizado a la preocupación de la Santa Sede por la independencia en el desempeño de

[20] Una exposición clásica es la de C. Butler, *The Vatican Council. The Story told from inside in Bp. Ullathorne's Letters*, 2 vols., Londres, 1930, y la más reciente la de R. Aubert, *Vatican I*, París, 1964.

su misión espiritual. Hay que reconocer que las declaraciones indiferenciadas del papa contra las libertades modernas tenían cierta base real. Allí donde los gobiernos sancionaban leyes y decretos conformes con la ideología liberal, la Iglesia sufría persecuciones, ultrajes y recortes de privilegios y derechos. Razón por la cual Pío IX asociaba a sus reivindicaciones de libertad espiritual para la Santa Sede una crítica radical de los principios liberales, que él consideraba causa de todas las desdichas de la Iglesia.

León XIII y su plan de conciliación

El llamado «papa de la paz», «papa de los trabajadores», contaba 68 años cuando sucedió a Pío IX en el solio pontifical (19 de febrero de 1878). Era la primera vez que se elegía al jefe supremo de la Iglesia después de la pérdida efectiva del patrimonio de San Pedro. El objetivo de León XIII fue el de convertir a la Iglesia en una gran potencia mundial con una misión intelectual y espiritual. Puede afirmarse que el papa Pecci inauguró una nueva época en la historia de la Iglesia católica, sentando unas bases sin las cuales serían inconcebibles sus sucesores.

Su proyecto optimista de reconciliación que se extendía al mundo entero, expresaba la idea de que era posible y deseable la armonía entre la Iglesia y la cultura moderna bien entendida. ¿No resultaba este proyecto utópico en la época que le tocó vivir? La historiografía coincide en señalar que en la reconciliación entre catolicismo y su época, sin mengua de la doctrina católica, reside el valor de su pontificado. En sus escritos doctrinales, afirma Josef Schmidlin, desarrolló el papa en forma hasta entonces desconocida «su programa de gobierno», esbozado ya en su encíclica inaugural, «cifrado en la conquista y reconciliación, es decir, en la cristianización de la vida moderna y en la modernización de la vida cristiana». León XIII «volvió a vincular al mundo moderno con estrechos lazos a la tiara», dio a la soberanía moral del pontificado mayor solidez «de lo que había sido nunca posible en el dominio temporal medieval». Schmidlin habla de la «conquista imperecedera del pontificado de León», que "marcaría en la frente" del siglo xx el dominio de la humanidad moderna y su reconciliación con la Iglesia» [21].

[21] J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neusten Zeit,* t. II, Munich, 1934, pp. 589 y ss.

En los años de persecución y lucha contra la Iglesia católica que caracterizaron al Kulturkampf en Europa, los católicos quedaron aislados intelectual y socialmente. Reaccionaron reconcentrándose en sus propias fuerzas, como lo hacen los grupos relegados al gueto, y cerrándose a la idea de que algunas iniciativas liberales sólo respondían a la progresiva secularización.

Este llamado «catolicismo de gueto» tuvo con León XIII la posibilidad de salir de su aislamiento e integrarse en la sociedad a la que pertenecía sin traicionar sus principios. Cierto que la política papal coincidió con el interés del canciller alemán, Otto Bismarck, en liquidar el Kulturkampf; pero aún así, el mérito personal de León XIII en poner fin a este modelo inflexible de persecución burocrática contra los católicos, ideado y practicado en Prusia y también en otros Estados de la confederación alemana, está fuera de discusión [22].

La crítica historiográfica ha señalado como la cuestión central en el enjuiciamiento histórico de este pontificado el oportunismo político. Sin duda, León XIII fue un papa político y como tal ha obtenido con justos títulos un puesto entre los maestros de la política. Hasta el citado Schmidlin, cuya preferencia por el «papa de la paz» frente a Pío IX y Pío X es notoria, observa que el papa hizo «graves sacrificios en aras de su tendencia a politiquear y diplomatizar, que se acercaron mucho a concesiones de principios» [23]. No obstante, este papa puso límites a su actividad allí donde su cargo se lo exigía.

Resulta necesario, a mi modo de ver, para comprender el auge del catolicismo social y su proyección en las dos últimas décadas de la

[22] La primera ley imperial que recortaba las atribuciones de la Iglesia fue la de 11 de marzo de 1872. En ella se encomendaba al Estado la inspección de todas las escuelas públicas y privadas. El Kulturkampf alcanzó su punto culminante con una serie de leyes combativas y penales sancionadas en 1875: la llamada «Ley de la cesta del pan» (22 de abril), que disponía la suspensión de todas las prestaciones pecuniarias del Estado a la Iglesia católica, la ley contra las órdenes religiosas (31 de mayo), que suprimía las órdenes y congregaciones en territorio del Estado prusiano y la ley de 18 de junio que derogó totalmente los artículos religiosos 15 y 18 de la Constitución. Con anterioridad, las leyes de lucha aprobadas en la dieta prusiana en mayo de 1873 fueron las más graves injerencias en la constitución de la Iglesia. En especial, la ley sobre la formación y el nombramiento de los eclesiásticos (11 de mayo), y la Ley sobre el poder disciplinar de la Iglesia y la creación del real tribunal para asuntos eclesiásticos (12 de mayo). Una buena relación bibliográfica junto a una síntesis del Kulturkampf puede verse en H. Jedin, *op. cit.*, t. VIII, pp. 67-93.

[23] J. Schmidlin, p. 588.

centuria en América Latina, interpretar el pontificado de León XIII desde la doble perspectiva de unión con los pueblos cristianos y búsqueda de una solución para la cuestión romana. Sus decisiones en materia política, su actividad diplomática, su tendencia centralista de las diversas corrientes del catolicismo y de la Iglesia y su dedicación a la misión mundial no deben enjuiciarse unilateralmente, sino como manifestaciones de su voluntad de restauración de la autoridad moral de la Iglesia y de reconciliación con el mundo moderno.

Su actitud conciliatoria ha inducido a algunos historiadores a afirmar que toda su política y su estilo en la dirección de la Iglesia estuvo únicamente orientada a la restauración del Estado de la Iglesia. Resulta claro hoy día que la cuestión italiana fue un *leit-motiv* clave en la política estatal del papa de la paz, aunque León XIII esperaba algo más de su acercamiento al canciller prusiano: la erección de un baluarte contra las tendencias revolucionarias en Europa.

La primera combinación política ensayada por Pecci durante los 10 primeros años de su pontificado fue con el Estado nacional alemán fundado en 1871. Nada más acceder a la cátedra de San Pedro, estableció contactos de pacificación con aquellos Estados donde existían tensiones de política eclesiástica. El punto prioritario de su programa era poner fin al estado de guerra en que la Iglesia se había mantenido bajo Pío IX y el objetivo final: recuperar la libertad de acción que la Iglesia necesitaba para el desempeño de su misión religiosa. Si era preciso, estaba dispuesto a hacer al Estado todas las concesiones que le parecieran compatibles con la constitución de la Iglesia.

Su acercamiento a Prusia estuvo orientado por el juicio positivo que tenía de Bismarck como «el gran hombre de Estado conservador [...] que sabe hacerse obedecer» [24], capaz de liquidar el Kulturkampf que él había iniciado. Además, en una alianza entre el papado y una potencia política monárquica, como Prusia y el Reich, veía León XIII la posibilidad de crear un frente de resistencia contra el socialismo y la revolución. Por su parte, el canciller, con nuevos planes de política interior y exterior, no desestimó los planes de paz de Roma.

[24] La publicación de F. Engel-Janosi, *Osterreich und der Vatikan, 1846-1918,* 2 vols., Graz, 1958-1960, basada en documentos inéditos, resulta básica para obtener un juicio equilibrado de la política global de este pontificado, en concreto el tomo I, pp. 215 y siguientes.

El viraje en política económica, del libre comercio al proteccionismo aduanero, fue parte del gran giro conservador que Bismarck inició en la primavera de 1878 con intención de consolidar las estructuras del Reich, frente a los conatos de parlamentarización y el incremento de la socialdemocracia [25]. Su aproximación a los conservadores le incitó a entablar negociaciones con el papa con el fin de atraerse al partido del centro de mayoría católica. Los especialistas coinciden en afirmar que ni Bismarck ni la burocracia prusiana tenían intención de ceder en cuestiones eclesiásticas tanto como esperaba León XIII; deseaban terminar con las leyes de mayo de 1873 que pusieron en pie de guerra a la Iglesia, pero por medio de leyes unilaterales que mantuviesen el control del Estado sobre la Iglesia.

Los motivos aducidos permiten interpretar el *modus vivendi* del Reich alemán con el papado y con la Iglesia católica entre 1878 y 1887 como una conveniencia derivada del giro de política interna del canciller y de la reorientación en política externa de la doble alianza con Austria-Hungría.

En este contexto se llevó a cabo la compleja eliminación del Kulturkampf en tres fases. En la primera se establecieron los contactos oportunos para entablar las negociaciones entre la Santa Sede y Prusia (1878-80) y averiguar exactamente las posiciones de la parte contraria; en la segunda se dictaron las tres leyes «discrecionales» de mitigación (1880, 1882 y 1883) que, si bien hacían posible la reestructuración de los organismos de la Iglesia católica, fueron consideradas insuficientes por el papado y el partido del centro alemán [26]; en la tercera fase se dictaron las dos leyes de paz (1886, 1887), consecuencia del cambio de actitud de León XIII favorable a la conciliación.

La conclusión relativamente favorable del Kulturkampf intensificó el prestigio diplomático del Vaticano, aunque no satisfizo enteramente

[25] Sobre el giro conservador de la política interior alemana en 1878-80, véase H. V. Wehler, *Bismarck und der Imperialismus,* Colonia, 1969.

[26] El papa y su secretario de Estado, Jacobini, calificaron repetidas veces de irrenunciable la libertad de la jurisdicción eclesiástica y la formación de los sacerdotes. En estos años, las mayores dificultades eran creadas por el persistente veto estatal en la colación de cargos, por la formación del clero, la cuestión de las órdenes religiosas y la nueva provisión de los arzobispados de Colonia y de Guiezno-Poznan. Véase la bibliografía específica de H. Jedin, *op. cit.,* t. VIII, p. 107.

a sus artífices. De la legislación del Kulturkampf siguieron en vigor el control de las escuelas, el matrimonio civil y la derogación de los artículos de la constitución relativos a la Iglesia. En realidad, se mantenía la superioridad del Estado sobre la Iglesia en una medida muy superior a la situación jurídica de 1871; pero con el paso del tiempo esta última supo liberarse de las restricciones que se habían conservado y alcanzar un estado de equilibrio con el Estado, aceptable por ambas partes.

La investigación moderna ha confirmado que la obra de pacificación de los años 1885-87 fue mérito personal del papa y del canciller. Ambos, en sus respectivos campos, tuvieron que vencer las críticas de los intransigentes con el fin de lograr una pronta pacificación. La propuesta de Bismarck al papa en 1885 para que interviniera como mediador en la disputa entre Alemania y España acerca de las islas Carolinas, despertó la esperanza de León XIII en el canciller alemán, frustrada en la primavera de 1882 por causa del tratado de triple alianza de Alemania, Austria e Italia, que consolidaba y valorizaba al nuevo Estado italiano. El desencanto y decepción que sufrió el papa en aquella ocasión se volvió a repetir en el año 87. El «prisionero del Vaticano», como se le llamaba oficialmente, interpretó el gesto del canciller del Reich como reconocimiento de la soberanía temporal. El papa volvía a ejercer ahora aquel oficio de árbitro internacional al servicio de la paz que él pretendía alcanzar para el papado de manera estable. El entusiasmo duró poco. En octubre de 1887 el presidente del gobierno italiano fue recibido con todos los honores por Bismarck, se renovó la triple alianza y León XIII tuvo que reconducir su política en otra dirección que le permitiera encontrar apoyo para solucionar «la cuestión romana».

La segunda combinación política con Francia, llamada política del *ralliement*, de la reconciliación con la república francesa, fracasó igualmente en poco tiempo (1890-95), aunque sus efectos se dejaron sentir hasta el final de la década. De hecho, el acercamiento a la república francesa estaba en oposición con el sentimiento de León XIII a favor de una restauración monárquica.

El papa informaba al conde Revertera:

> Quiero decirle de forma totalmente confidencial algo que, naturalmente, sólo a muy pocos puedo decir: lamento que, tal como están hoy las cosas, no sea posible una restauración monárquica en Francia

> [...] El porvenir de la monarquía en ese país, depende de que los católicos alcancen en el Estado la preponderancia que les corresponde [27].

La tentativa de transformar a Europa después de 1887 por parte del «prisionero del Vaticano» y de su secretario de Estado, Rampolla, con la ayuda de la nación francesa no tenía posibilidades de éxito: no se podía profesar en Francia la democracia y al mismo tiempo prohibir la participación en las elecciones en Italia [28].

En esta perspectiva se explica el gran interés que León XIII tenía por el cargo de árbitro internacional, que él mismo reivindicó en algunas ocasiones, basándose en la tradición del papado, cuya autoridad moral trascendía todas las fronteras nacionales. En la primera ocasión que tuvo para ejercerlo, a propuesta de Bismarck en 1885, España le hizo saber que no reconocía su arbitraje en el ámbito del derecho internacional y sólo aceptaba una mediación. El éxito de la gestión pontificia, reconociendo a España la soberanía sobre las islas Carolinas y a Alemania la libertad de comercio [29], le incentivó a creer en la hegemonía religiosa y moral del antiguo imperio universal cristiano, tal y como se deduce de la lectura de su carta de 29 de mayo de 1899, en respuesta a la reina Guillermina de Holanda, que por iniciativa del zar había querido hacer intervenir también al papa en la conferencia de paz de La Haya.

El establecimiento de relaciones diplomáticas con China, proyectado en 1885, respondía a corto plazo a la protección de los misioneros católicos; pero a largo alcance la meta era la integración de esta gran cultura en su plan universal. La iniciativa de León XIII fracasó, porque Francia vió peligrar sus intereses en Oriente y amenazó al Vaticano con la ruptura de relaciones diplomáticas.

Los órganos de ejecución de sus decisiones diplomáticas, los nuncios, le sirvieron de instrumentos para regir de manera centralista la Iglesia universal. Su autoritarismo, incluso en cuestiones no eclesiásti-

[27] F. Engel-Janosi, *op. cit.*, I, p. 272.

[28] Sobre el origen y finalidad de esta combinación política véase J. B. Woodwall, *The Ralliement in France. Origins and History, 1876-1894*, Nueva York, 1961.

[29] En 1899, después de la guerra de Cuba, Alemania compró las islas a España como «zona de protectorado». Véase R. Konetzke, *Geschichte des spanischen und portuguiesischen Volkes*, Leipzig, 1939, pp. 521 y ss.

cas, fue cediendo en la década de los ochenta al comprobar que las potencias conservadoras no eran favorables a tal actitud. A partir de la década de los noventa, el papa comprobó que era más eficaz el contacto directo con los pueblos para reforzar su prestigio en las diversas corrientes del catolicismo que las imposiciones autoritarias.

La valoración del pontificado de León XIII debe realizarse, a mi juicio, desde una doble perspectiva que él enunció como esperanzas seis años antes de su fallecimiento, acaecido el 20 de julio de 1903: la unión con los pueblos cristianos alejados de la Iglesia y el comienzo de la solución de la cuestión romana. Respecto a la primera cuestión lo que él esperaba no era la comprensión mutua de los cristianos entre sí, sino un gran movimiento de conversión, propiciado por las conversiones en Oriente a finales de los años ochenta. El factor esencial de una unión de los cristianos era, sin lugar a dudas, la ciudad de San Pedro. Siempre que León XIII insinuaba la solución de la cuestión romana, se refería no a un principado, sino a la ciudad de Roma como centro de la Iglesia universal, sede de su cabeza suprema y no sometida a ninguna otra autoridad. La «Roma nostra», solía decir el pontífice.

El compromiso de este papa en la cuestión obrera y la importancia de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) han sido interpretados por algunos historiadores de la Iglesia como simples medios de una política pragmática referente a la cuestión romana [30]. Desde la perspectiva actual, la cuestión obrera fue sólo parte de la renovación general de la sociedad sobre la base de la doctrina social neoescolástica. Empero, León XIII únicamente concebía esta renovación radical de la sociedad según los principios cristianos y con la aplicación de las tradiciones de la sociedad cristiana. En el capítulo siguiente nos ocuparemos de cómo fue asumida e interpretada por los católicos americanos la doctrina social expuesta, fundamentalmente, en la encíclica *Rerum Novarum*.

La concepción mundial de León XIII, cuya expresión más completa puede leerse en su escrito apostólico *Praeclara gratulationis* (junio de 1896), responde a una utopía basada en el modelo histórico de su predecesor, Inocencio III. Pretender cohesionar a la multitud de Estados existentes a finales del siglo XIX en una liga de naciones unidas en

[30] Véase el tratamiento de esta cuestión y su bibliografía correspondiente en H. Jedin, *op. cit.*, t. VIII, caps. XII y XIIII, pp. 284-340.

la fe cristiana tenía que conducir al fracaso. En esta línea de fracaso de la reconciliación del mundo moderno con la tradición se inscribe el escrito *Aunum ingressi sumus* de 19 de marzo de 1902, en el que León XIII deploraba las ofensas que se infligían a la Iglesia.

La importancia histórica de este pontificado no reside en sus logros de política estatal, sino en que facilitó el nacimiento de un catolicismo verdaderamente romano al liquidar el galicanismo y la tentación de las iglesias nacionales. El fenómeno de laicización que veremos a continuación en el mundo latinoamericano, en particular en los casos de México y Argentina, forzó a la Iglesia a independizarse del Estado y hacerse más agresiva, más crítica. Esta doble característica explica el por qué de su influencia al final del período que estudiamos.

Excluida de un poder político que, salvo excepciones, le era hostil, esta Iglesia ultramontana y romanizada, que las oligarquías americanas dominantes deseaban expulsar de la sociedad, se dedicó con éxito a aumentar directamente su influencia y su poder en la sociedad civil mediante la fórmula «Democracia Cristiana». Los valores espirituales ligados al catolicismo romano recondujeron a los católicos finiseculares en una dirección nueva mediante la acción social y cívica que enfrentará al «país real» contra el «país legal».

El Concilio Plenario latinoamericano, convocado en Roma en la primavera de 1899 por León XIII, simboliza el deseo del papa de acelerar este movimiento en el seno de las Iglesias y estrechar aún más los lazos con el centro de la cristiandad [31]. De los 104 jerarcas latinoamericanos de entonces acudieron a Roma 13 arzobispos y 41 obispos. Este concilio plenario, considerado como el primer congreso continental en la historia de la Iglesia, abordó en 16 títulos con 998 decretos los problemas centrales objeto de debates públicos en las repúblicas americanas tales como la escuela neutra y la francmasonería, el auge del positivismo, los principios concernientes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, los poderes extraordinarios de los nuncios sobre los del episcopado, el derecho de propiedad temporal de la Iglesia, el de jurisdicción eclesiástica propia, etc.

La inmovilidad de las estructuras sociales había determinado y seguiría determinando aún por largo tiempo la falta de presupuestos so-

[31] L. Correa, *El Concilio plenario latinoamericano de 1899*, Bogotá, s.f.

ciales para una renovación religiosa fundamental, tanto más necesaria, cuanto que había quedado estancada la cristianización de los pueblos. Las causas que habían impedido la renovación religiosa de Latinoamérica ya han sido reseñadas en páginas anteriores. Las demandas del continente sudamericano, cuya población se había elevado de 20 millones en el año 1825 a 65,7 millones en el año 1900, incitaron a los católicos a lanzarse a la acción social y a la acción cívico-política para combatir a un Estado proclive a la secularización y a la francmasonería. Como veremos a continuación, fue una ofensiva en todos los niveles de la sociedad, con todos los medios de acción a su alcance (prensa, escuelas, propaganda, sindicato, cooperativas y, finalmente, partido político), la que llevaron a cabo estos católicos, planteando por primera vez algunos de los grandes problemas nacionales: cuestión obrera, cuestión agraria, problema del indio, etc.

II

LA IGLESIA AMERICANA ANTE LA OFENSIVA DEÍSTA Y RACIONALISTA

El positivismo cientificista de los gobiernos americanos y la reacción de la Iglesia: la doctrina social católica

El panorama ideológico del último cuarto del siglo XIX ofrece una serie de modificaciones respecto a las décadas precedentes. El pensamiento liberal americano entre 1870 y 1910-20 estuvo dominado fundamentalmente por la corriente positivista.

En Europa, y en particular en Francia, el positivismo fue el resultado filosófico de un espectacular desarrollo de las ciencias positivas en el transcurso de la última parte del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX. Para el historiador de la filosofía Francisco Romero, la etapa positivista es

> una de las épocas de la espiritualidad occidental, el tramo del siglo XIX que tiene su centro hacia la mitad de la centuria, y cuyos límites —indecisos, como es natural— suelen fijarse, de un lado en los comienzos del segundo tercio del siglo, y del otro, alrededor del 70 u 80 [1].

En América, el despertar de las ciencias no se produjo hasta 1870 y, más decididamente, en los años ochenta. Consecuentemente, los resultados en el plano filosófico de este movimiento científico no pudieron aparecer con anterioridad. El retraso con respecto a Europa es evi-

[1] F. Romero, *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*, Buenos Aires, 1961, p. 131.

dente, y obtenemos además un panorama más complejo: comtismo, agnosticismo spenceriano, evolucionismo y utilitarismo fueron incluidos bajo el denominador común de positivismo.

Conviene llamar la atención aquí sobre la confusión existente en la historiografía de las ideas entre lo que se ha llamado «positivismo autóctono» de la generación romántica y el positivismo sistemático y cientificista de las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX. El positivismo autóctono fue una forma de pensamiento social y político que surgió con la generación romántica y que estuvo notablemente condicionado por los determinismos sociales. Por el contrario, el positivismo sitemático fue una forma de pensamiento cientificista, intermediario entre el conocimiento filosófico y el científico, que apareció sustancialmente condicionado por la temática de las ciencias experimentales [2].

Dejando al margen las distintas líneas de pensamiento que han sido emplazadas dentro de la denominación común de positivismo, vamos a fijarnos en los rasgos ideológicos que presenta esta corriente en América latina. El positivismo fue en los países del continente sudamericano algo más que una doctrina filosófica: fue una ideología de ruptura frente al pasado colonial. Frente a la concepción escolástica, metafísica y católica de la monarquía española, la concepción positivista, antimetafísica y materialista constituía un buen elemento de lucha contra dicho pasado colonial y, al mismo tiempo, un punto de polarización y de unión de los diversos países hispanoamericanos entre sí.

Con ello, pretendían los hispanoamericanos advenir a la modernidad. Consideraban que un programa de vida acertado era el de eliminar la herencia hispánica y adoptar las formas de vida y el pensamiento de las naciones auténticamente modernas, de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. En este sentido afirma el historiador mexicano Leopoldo Zea:

> El positivismo constituyó para los hombres de América, un instrumental teórico para hacer de sus respectivos países naciones semejantes a las del mundo moderno [3].

[2] R. M. Martínez de Codes, «El positivismo argentino: una mentalidad en tránsito en la Argentina del Centenario», *Quinto Centenario*, Madrid, 1988, pp. 193-226.

[3] L. Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, 1949.

Intentar establecer instituciones modernas sin cambiar la mentalidad de los ciudadanos era francamente ilusorio. Por esto el cambio implicaba transformar no sólo los hábitos y costumbres, sino también la concepción del mundo heredada de España. Era necesario organizar una educación que bajo el signo de la filosofía moderna modificara los estratos psicológicos más profundos y las bases mismas de la cultura colonial.

Como actitud y postura ante la vida, las tesis fundamentales del positivismo se pueden concretar en cuatro puntos claves. En primer lugar, el positivismo en América latina tiene una característica común: el rechazo pleno de una cosmovisión en la que el concepto de Dios era el centro de la misma, lo cual significaba el rechazo pleno de la escolástica. La idea de Dios es sustituida por la idea de la Naturaleza, concebida como el conjunto de los hechos sometidos a leyes. Con lo cual las leyes del universo, incluso las morales, se consideraban leyes físicas.

Sin embargo, pese a esta característica común, en los diferentes países de América el positivismo asumió distintas modalidades que han sido cuidadosamente señaladas por la historiografía [4]. La diversidad de las expresiones nacionales no se debe exclusivamente a la utilización de fuentes francesas, inglesas o incluso darwinianas empleadas por los distintos pensadores. Los latinoamericanos se apropiaron de estas filosofías en función de sus distintos intereses.

Y aquí aparece la segunda nota que define el positivismo iberoamericano: la vinculación con la ideología liberal profundamente arraigada en las conciencias. El sistema comtiano había asumido en Francia una actitud crítica en contra del régimen liberal, por considerarlo una ideología incapaz de construir un nuevo orden. El progreso, para los comtianos, no podía obtenerse por medio de la libertad anárquica, sino sólo a través de una paz ordenada, que podía suponer la anulación de las libertades republicanas y la entronización de una monarquía o una dictadura.

[4] La historiografía del positivismo, y, en particular del positivismo mexicano, ha estado subordinada esquema y las conclusiones de las primeras obras de Leopoldo Zea, quien a mediados de los años cuarenta enfatizó los patrones y acentos divergentes del positivismo en Chile, Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay, etc. Véase la edición actualizada, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, 1968.

En esta línea, el positivismo se adoptó como justificación de la dictadura de Porfirio Díaz en México, sostenido ideológicamente por un Gabino Barreda y un Justo Sierra, en la doble fase, combativa y constructiva que caracterizó a esta ideología en dicho país. En otros países, por el contrario, la corriente ortodoxa fue rechazada por algunos pensadores por considerarla irreconciliable con sus aspiraciones liberales. Este fue el caso de Valentín Letelier, en Chile, Enrique José Varona en Cuba y Manuel González Prada en Perú, los cuales adoptaron las filosofías de Spencer y Stuart Mill, que posibilitaban la ordenación de la sociedad sin exclusión de la libertad humana [5].

Otro rasgo que aglutinó a los países latinoamericanos en torno al positivismo fue el de fundar una moral con base científica, que se identificó con el naturalismo, rehuyendo así los extremos metafísicos del catolicismo o los anárquicos del liberalismo. Muchos pensadores se inclinaron hacia un determinismo naturalista, según el cual los hombres, en tanto que seres naturales, actúan, quieran o no, naturalmente, conforme a las leyes naturales. Otros se inclinaron hacia el darwinismo social en la creencia de que la selección natural también operaba en la sociedad humana de modo que los individuos y las comunidades más fuertes, necesariamente, tenían que prevalecer sobre las más débiles. Ello posibilitó en algunas partes de América el desarrollo del racismo.

Cabe destacar también, como cuarta nota definitoria del positivismo latinoamericano, la exaltación del industrialismo como rasgo distintivo de los países modernos por excelencia: los Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia. La admiración por las formas de vida sajonas condujo a considerar a los países anglosajones los más avanzados en la vía del desarrollo industrial. No cabe duda de que el dominio cultural de Europa prevaleció en la América independiente durante todo el siglo XIX. Los americanos sajonizaron sus propios valores, en un desesperado intento de imitar los *standards* norteamericanos y europeos. En el caso de México, esta tendencia se ve afectada inicialmente hacia 1910 cuando el país abandona a Europa e inicia el proceso de mexicanización [6].

[5] Sobre el pensamiento de estos autores consúltese, R. Donoso, *Las ideas políticas de Chile*, México, 1946; M. Vitier, *La filosofía en Cuba*, México, 1948 y A. Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2 vols., Lima, 1965.

[6] P. Romanell, *Making of the Mexican Mind. A study in recent mexican thought*, Lincoln, 1952.

En América latina, el positivismo se vivió como una cultura científica crítica contra el modelo secular de la cultura teocrática hispanocolonial. La visión del mundo que ofrece es una «religón secularizada e ilustrada» que cuestiona la existencia de la Iglesia católica y ve con simpatía el desarrollo de las iglesias protestantes. Los Estados de la época positivista siguieron utilizando a la Iglesia para imponer su dominio político, pero sin concesiones a cambio. Así se explica el violento enfrentamiento entre católicos y liberales en los campos de la educación, de la organización familiar, de las cuestiones religiosas y de las relaciones sociales.

El catolicismo americano se propuso como meta durante este período que oscila, según las áreas, entre 1860 y 1910-20, resistir al adversario identificado como liberal, positivista, masón y protestante, antes de pasar a la acción cívico-política respaldado por la doctrina social de la Iglesia. Por eso la historiografía habla de «catolicismo de gueto» aunque, en mi opinión, la fórmula de Jean Meyer resulta más ajustada a la realidad latinoamericana: «Más que hablar del "gueto católico" habría que hablar de la "ciudadela" o de la "fortaleza" de donde parte ya la reconquista» [7]. Marginada del poder político y reducido su campo de actuación exclusivamente al religioso, esa Iglesia clerical y ultramontana despliega en los 20 últimos años de la centuria una actividad sin igual que acrecienta con éxito su influencia y su poder en la sociedad civil.

Resurge así, con nuevos perfiles, el conflicto secular entre la Iglesia católica y el Estado. El adversario más serio de las clases dirigentes fue de pronto, inesperadamente, la Iglesia católica. Fundamentalmente, porque era la única institución capaz de idear y proponer un programa conforme con el país real que no se adecuaba al orden establecido, al que los historiadores denominan orden neocolonial.

Consecuencia de este curioso conflicto fue el nacimiento de un catolicismo romano, libre e independiente con respecto al Estado, de carácter ultramontano. Por primera vez en su historia, la Iglesia americana no está ligada al poder, recibe directamente ideas europeas y sigue las directrices de Roma. Esta coyuntura explica su libertad de actuación

[7] J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, ed. cit., p. 90.

a la hora de lanzarse contra el positivismo y el utilitarismo en nombre de la religión y de la moral cristiana.

Rompiendo con los métodos del catolicismo tradicional, el catolicismo de finales de siglo, conscientemente clerical, evoluciona y cristaliza después de la encíclica *Rerum Novarum* (1891), en la fórmula «Democracia Cristiana»; y es capaz de desarrollar una acción social, cívica y finalmente política absolutamente original y desconcertante para las élites dominantes. Este aspecto poco conocido del catolicismo en América Latina, dirigido y coordinado por la jerarquía local, resulta de gran interés por su influencia en las diversas sociedades nacionales.

No todos los países vivieron este rebrote del catolicismo con la misma intensidad, y no en todas partes se implantó la Acción Católica con el mismo éxito. Los casos de México y Argentina, que veremos a continuación, ejemplifican con distintos perfiles el fenómeno que mencionamos, pero en ambos países la «democracia cristiana» fue una fórmula de resistencia, sugerida por la Iglesia y desarrollada por los nuevos católicos contra el legado del liberalismo.

Así se expresaba un periodista mexicano en el Congreso Católico de Puebla en 1903:

> Hoy el combate de la Iglesia de Cristo es eminentemente práctico, eminentemente social [...], es el gran combate de la Democracia Cristiana con el socialismo masónico, del círculo de obreros con la taberna y el pillaje; de la caja de ahorros con la miseria y la prostitución [...], el gran combate en que el ejército tiene por alas derecha e izquierda, la escuela y la prensa y por centro la autoridad sublime de Roma y la acción prestigiosa y directiva y sabia del episcopado [8].

El catolicismo social moderno no tiene nada que ver con el viejo Partido Católico de conservadores, supervivientes de las guerras de reforma. Constituye una respuesta a los problemas económicos y sociales causados por el liberalismo y se distingue de la caridad tradicional, en que su objeto no es tanto socorrer a los desarrapados y marginados de la sociedad, como procurar prevenir la miseria social mediante un programa de reformas sociales que se funde en el propio ser social.

[8] T. Sanchez Santos, *Obras selectas*, Puebla, 1945, t. I, pp. 37-38.

El punto de partida del pensamiento social de los católicos americanos fue, como en los demás países católicos, la encíclica *Rerum Novarum.* Junto a esta «carta magna» otros documentos pontificios, ampliamente difundidos y comentados en el continente americano, tocaron la cuestión social, en concreto las encíclicas *Quod Apostolici Muneris* (1876), que condenó el socialismo y *Graves de Communi* (1901), que señaló las directrices para la acción social de los católicos y el surgimiento de la «democracia cristiana», promulgadas por León XIII. En la misma línea, su sucesor Pío X dictó en 1903 el *motu proprio* sobre la «democracia cristiana», advirtiendo de los peligros de las tendencias conocidas como «Azione populare cattolica», y la encíclica a los obispos italianos *Il Fermo Proposito* (1906), indicando las directrices para el problema de la acción social.

El legado de lo que el liberalismo había dejado al mundo desde la óptica católica puede concretarse en estos puntos: desequilibrio económico, miseria institucionalizada, es decir, «pauperismo», imperialismo y anarquismo [9]. Los católicos responden al reto desarrollando una «sociología cristiana» que se propone resolver la cuestión social según los principios cristianos enunciados en las encíclicas sociales, especialmente en la *Rerum Novarum.*

Un ejemplo de cómo fue difundida e interpretada esta encíclica en América Latina lo proporciona el diario católico mexicano *El País,* en un artículo de 20 de abril de 1910 que resumía en 10 proposiciones los principios fundamentales de la sociología cristiana:

> La sociedad humana, establecida por Dios, se compone de elementos desiguales, de la misma manera que son desiguales los miembros del cuerpo, por lo que la igualdad socialista es algo contrario al orden social natural e imposible de realizar; la igualdad que hay entre los miembros del ser social es de orden esencial, puesto que todos los hombres fueron creados por Dios y redimidos por Cristo, pero no funcional. El derecho de propiedad es connatural al hombre, pues permite que éste provea inteligentemente para satisfacer sus necesidades; la apropiación privada es también un derecho natural, pues es

[9] Un análisis de este legado realizado por la prensa mexicana puede verse en J. Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914,* México, 1991, pp. 207-215.

lícito que el hombre se apodere, con exclusión de otros, de los frutos de su trabajo [10].

La solución propuesta por el mismo diario a la cuestión social propugnaba un equilibrio entre los distintos grupos de la sociedad que aplicase dos principios básicos de la religión católica: justicia y caridad.

La cuestión social, en conformidad con el espíritu de las encíclicas pontificias, presentaba distintos aspectos según se enfocasen los problemas económicos, morales o espirituales. El primer paso para remediar el problema socio-económico era reconocer la dignidad del trabajo y del trabajador. A continuación, había que atacar el mayor mal social del mundo moderno: el pauperismo. Esta lacra social sólo podía remediarse con una mejor distribución de la riqueza. La propuesta católica se concretaba en la mayor difusión posible del capital para disminuir los estragos de la miseria, para mejorar la condición de las clases inferiores, con la finalidad de, una vez satisfechas sus necesidades, procurar su propio perfeccionamiento.

Todas estas vías ideadas de atender las necesidades de los trabajadores en realidad sólo ofrecían remedios parciales. Los católicos eran conscientes de que la solución definitiva de la cuestión social se encontraba en hacer partícipes del capital al mayor número de personas posible. Conforme con el principio contenido en la *Rerum Novarum* de que era conveniente que las leyes protegieran y desarrollaran el espíritu de propiedad en la gente del pueblo, el catolicismo social insistía en que el reparto de tierras debía hacerse respetando, y no violando, los derechos de propiedad legalmente constituidos.

Junto al problema económico señalado, la encíclica pontificia denunciaba también las cuestiones morales y religiosas derivadas de la cuestión social. Los católicos mexicanos señalaron como obstáculos principales al desarrollo moral y espiritual de sus compatriotas, el alcoholismo, el amancebamiento, la ignorancia y las supersticiones.

En definitiva, la reforma social tenía como meta la restauración social cristiana por medio de los diversos movimientos sociales católicos que, en conjunto, formaban la «democracia cristiana». Ahora bien, la reforma social debía realizarse dentro de los cauces señalados por

[10] *Ibid.*, p. 216.

Roma. La vía revolucionaria estaba completamente descartada para los católicos que seguían las enseñanzas pontificias:

> con la revolución en armas, imposible para nosotros después de la carta pastoral colectiva de 1876 y sobre todo después de las encíclicas de León XIII, *Quod Apostolici Muneris* sobre todo [11].

La *Rerum Novarum* aconsejaba que se procurara establecer un equilibrio entre las diversas clases sociales, a fin de que entre todas se distribuyeran equitativamente los benficios y las cargas de la vida social. La posibilidad de una revolución social no resultaba apremiante en muchas de las repúblicas americanas debido al escaso desarrollo industrial de estos países. No obstante, algunos conflictos obrero patronales, como el de la huelga de Río Blanco en México, alertaron a los católicos sobre los graves enfrentamientos que ocurrirían si los Estados no modificaban sus estructuras sociales y económicas.

Buscando otras vías para solucionar los conflictos sociales y prevenir la violencia entre clases, los católicos se lanzaron a la acción política respaldados por el profundo arraigo social de la Iglesia. La aparición de los partidos políticos católicos en América latina se adelanta o se atrasa en cada república en función de la coyuntura política interna, aunque se trata realmente de un fenómeno del siglo XX.

La resistencia frente al Estado secularizado, protestante y francmasón del último cuarto del siglo XIX y principios del XX se presenta bajo rasgos distintos en los países americanos. La «política de conciliación» del catolicismo social mexicano contrasta con la «política de ruptura» de los católicos argentinos, pero en definitiva no son más que fórmulas distintas de ofrecer resistencia.

El catolicismo social en México

De 1876 a 1911, México fue gobernado por el general Porfirio Díaz. Con anterioridad, el gobierno de Lerdo de Tejada (1873-76) había aprobado las Adiciones a la Constitución, que incorporaban al tex-

[11] F. Banegas Galván, *El porqué del Partido Católico Nacional*, México, 1960, p. 42.

to constitucional los principales preceptos de las Leyes de Reforma: tolerancia de cultos, separación de la Iglesia y el Estado, matrimonio civil, supresión y prohibición a las corporaciones eclesiásticas para adquirir bienes inmuebles que no fueran directamente destinados al objeto de la institución, etc. Días después, el Congreso aprobó en diciembre de 1874 la Ley orgánica de la Reforma y ordenó la expulsión de los Hermanas de la Caridad.

A lo largo de estos 35 años, la actitud de los católicos mexicanos varía, evoluciona en función de las oportunidades, menores o mayores, que la coyuntura política les ofrece. Así, observamos la mutación del catolicismo en México, de una actitud de resistencia pasiva y resignación frente al anticlericalismo agresivo del gobierno de Lerdo de Tejada, a una actitud tolerante favorecida por la «política de conciliación» con la Iglesia, que arbitró el general Porfirio Díaz en los primeros 15 años de su administración.

Entre 1892-1914, la coyuntura política interior se alteró sensiblemente, provocando un cambio de actitud positivo de los católicos mexicanos hacia el régimen porfiriano: de la indiferencia y el recelo, a la simpatía y apoyo abierto. El colaboracionismo con el régimen subió de tono al acercarse las elecciones de 1900. La prensa católica defendió la nueva postura política como fórmula de unión nacional.

El problema de la sucesión de Porfirio Díaz, visible desde 1896, dio alas a los católicos para considerar la posibilidad de su participación en la vida política mexicana. El desarrollo de la Iglesia en México favoreció además en estos años el surgimiento de un nuevo catolicismo que contaba con el programa social esbozado en la *Rerum Novarum,* y adoptó una actitud más activa, tanto social como políticamente, con el fin de procurar el establecimiento de una organización social fundada en los principios cristianos.

Los primeros pasos para instalar una vasta organización de la acción social católica capaz de moverse a escala nacional fueron dados por las autoridades eclesiásticas mexicanas entre 1903 y 1904. El despegue de la actividad de los católicos en el terreno político y social se produjo hacia 1909, fecha en que se reorganizó el Círculo Católico Nacional, del cual habría de surgir el partido católico, que lucharía por la reforma de la legislación positiva en los aspectos relativos a la situación de la Iglesia y por la implantación de una política social cristiana.

Para entender el catolicismo social en México hay que conocer la interdependencia de la Democracia Cristiana mexicana respecto a la evolución de los acontecimientos políticos. El esquema expuesto no nos exime de profundizar en los aspectos más significativos de este interesante fenómeno de las postrimerías del siglo XIX y principios del XX, cuyo influjo en el movimiento y desarrollo de los movimientos y legislación sociales mexicanos de nuestra centuria no debe desestimarse.

La actitud anticlerical del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada fue una manifestación de la reacción radical del liberalismo y jacobinismo que se produjo a nivel mundial en los años setenta del siglo XIX. Si recordamos la toma de los Estados Pontificios por Víctor Manuel en 1870, la política anticlerical del canciller Bismarck en Prusia y los brotes de jacobinismo en Francia, mencionados en el capítulo anterior, no resultará difícil ubicar este movimiento de persecución sistemática de la Iglesia en México.

La promulgación de la Ley orgánica de la Reforma en diciembre de 1874 señaló nuevas limitaciones a la Iglesia restringiendo el ejercicio del culto católico exclusivamente en el interior de los templos, estableciendo en todo el país la enseñanza laica para las escuelas primarias oficiales y recortando el derecho de la Iglesia para poseer en propiedad bienes inmuebles, más allá de lo que dispuso la Ley de tolerancia de cultos de 1860. Las medidas radicales del gobierno lerdista propiciaron una literatura católica en defensa de la libertad religiosa, cuyo mejor exponente fue la Carta pastoral que escribieron los arzobispos de México, Michoacán y Guadalajara, en 1875, en donde se recomendaba a los católicos una actitud de «resistencia pasiva», enviando «representaciones respetuosas» al gobierno; trabajando en favor de la enseñanza religiosa, el culto y la caridad y aprovechándose del «resto de libertad» que aún les quedaba [12].

La respuesta de la jerarquía mexicana estaba en consonancia con la debilidad política de los católicos conservadores, que carecían de puestos en la administración pública y de una incipiente partido po-

[12] *Carta pastoral que escribieron los arzobispos de México, Michoacán y Gadalajara [...] con ocasión de la Ley orgánica expedida por el soberano Congreso Nacional el 10 de diciembre del año próximo pasado,* Tipografía Escalerilla, México, 1875.

lítico. Desde que se habían aprobado las Adiciones a la Constitución (septiembre de 1873), el gobierno había ordenado que todos los funcionarios y empleados públicos jurasen «sin reserva alguna» guardar y hacer guardar, en su caso, la Constitución con sus adiciones y reformas. Este requisito excluía a los católicos de participar en las funciones públicas, porque la fórmula comprometía su conciencia. La Ley Orgánica confirmó la medida, condenando a los católicos a la abstención política. Además, el fracaso del partido conservador en las elecciones federales del mes de diciembre de 1876, donde resultó elegido presidente de la república Porfirio Díaz, retrajo a los católicos de la lucha electoral, devolviéndoles su incredulidad en el sufragio libre.

Después de este último intento de participación política, la «abstención» fue la norma adoptada para una mayoría católica, que permaneció hasta los primeros años del siglo XX sin ninguna organización política. La política de conciliación con la Iglesia inaugurada por el gobierno de don Porfirio mantuvo a los católicos conservadores en una actitud pasiva, con el visto bueno de Roma, y, plenamente justificada como veremos después.

El régimen de Porfirio Díaz en su primera época (1876-1892) dio muestras de querer la conciliación con los católicos a pesar de que el Plan de Tuxtepec proclamase el respeto a la Constitución y a las Leyes de Reforma. El presidente era consciente de que necesitaba contar con la Iglesia para gobernar el país; por eso, a las pocas semanas de instalado el gobierno provisional, anunció mediante una circular de 15 de enero de 1877 una época de tolerancia:

> [...] el ejecutivo federal no olvida que conforme a nuestras instituciones, la conciencia individual debe ser respetada hasta en sus extravíos; y por lo mismo, aunque firme y resueltamente decidido a cumplir la Constitución y las Leyes de Reforma y a reprimir su desobediencia y transgresión, no permitirá que el desacuerdo en las opiniones religiosas sirva de pretexto para destruir la igualdad de derechos entre los ciudadanos. El cumplimiento de las leyes nos acercará a la concordia [13].

[13] *La Voz de México*, 18 de enero de 1871, citado por J. Adame Goddard *op. cit.*, p. 101-102.

Esta declaración, así como el hecho de que se suspendiera la aplicación de las leyes reformistas, indujo a los católicos a pensar que el gobierno estaba interesado en establecer relaciones con la Santa Sede. Inducción que resultó falsa.

Las críticas del sector radical del liberalismo a la política tolerante y civilizada del gobierno porfiriano, acusándole de cómplice de la Iglesia, han orientado a la historiografía oficialista a interpretar las relaciones del Estado con la Iglesia como una estrecha alianza, en que la segunda servía de apoyo incondicional al gobierno [14]. En realidad, la política de Díaz fue medio revolucionaria y medio restauradora. El historiador Jorge F. Iturribarría se expresa en esta línea cuando habla de la política de conciliación:

> El general Díaz transigió con el clero a cambio de contar con su colaboración para conservar la paz; pero llegado el momento en que aquél osara rebasar el límite que la conveniencia política imponía, sus decisiones eran irrevocables [15].

A mi juicio, esta interpretación se ajusta más a los hechos, pues la mencionada política sólo se desarrolló a nivel de relaciones personales entre Porfirio Díaz y los obispos mexicanos, sin que nunca se manifestase una actitud formal por parte del gobierno mexicano de reformar la legislación vigente que afectaba a la Iglesia o de concretar un concordato con la Santa Sede.

Las manifestaciones anticlericales en la prensa diaria y en el Congreso de la Unión, así como la actitud de Díaz, favorable a los liberales jacobinos, evidencian que la tolerancia hacia la Iglesia durante el régimen porfiriano dependía de la benevolencia del presidente. Las Leyes de Reforma y las adiciones constitucionales vigentes dificultaban el acceso de los católicos a la administración pública y dejaban a la Iglesia en una situación legal precaria. Banegas Galván recoge, siguiendo este enfoque, la crítica de un clérigo, desencantado de la política conciliadora del general:

[14] D. Cosío Villegas, *Historia moderna de México. El Porfiriato. Vida política interior,* 2.ª parte, vol. IX, México, 1959, pp. 692 y 693.

[15] J. F. Iturribarría, «La política de conciliación del general Díaz y el arzobispo Gillow», *Historia mexicana,* núm. XIX, pp. 81-101.

> Dícese que el régimen de don Porfirio Díaz fue favorable al catolicismo. Así parece en efecto, si sólo se atiende a que durante él se abrieron en abundancia aunque clandestinamente, casas de religiosos; fue rico y espléndido el culto [...] pero quienes así juzguen se convencerán de que no hubo tal favor si reflexionan en la pérfida y sorda persecución no sólo tolerada sino autorizada por don Porfirio.

Y páginas más atrás señala los defectos de aquella política:

> Si hubiera habido en México un régimen de libertad, los católicos hubiéramos podido entrar sin traba alguna a la participación de la cosa pública y al servicio del Estado sin necesidad de la transacción ni de la ocultación [...] en una palabra, para vivir y desarrollarnos, no hubiéramos tenido que luchar contra el Estado, que fue el principal y más pérfido de nuestros enemigos [16].

La política de conciliación reafirmó a los católicos conservadores mexicanos a no colaborar con el régimen. Su actitud abstencionista debe entenderse en el contexto de la difícil situación de la Iglesia. La primera encíclica de León XIII, *Inscrutabili* del 21 de abril de 1878, respaldaba esta postura. La tolerancia que podían admitir los católicos conservadores no debía comprometer su conciencia, conduciéndoles a adoptar algunos puntos de las leyes de Reforma. Además, existían otras razones coyunturales que aconsejaban la abstención difundidas por el diario católico *La Voz de México* con motivo de la tercera reelección de Díaz (1891): la actividad política de los católicos mexicanos estaba condenada al fracaso de antemano debido a que el régimen no consentía oposición y el sufragio era una «mistificación»; los obispos la habían recomendado ante los abusos del poder público y, como colofón, las Leyes de Reforma eran utilizadas como amenaza política. La Iglesia mexicana podía, pues, disfrutar de la paz del régimen, pero siempre que los católicos no constituyeran un foco de oposición.

Conviene llamar la atención respecto a la situación similar que se dio en Italia con motivo de la toma de Roma en 1870. Ni Pío IX ni León XIII reconocieron al gobierno italiano. Pío IX recomendó a los

[16] F. Banegas Galván, *El porqué del Partido Católico Nacional*, manuscrito de 1914 publicado por la editorial Jus, México, 1960, pp. 22 y 42.

católicos italianos que se abstuvieran de participar en las elecciones de 1871 y, desde entonces, permanecieron alejados de las luchas políticas durante más de 50 años.

En sustitución del tema político, la prensa católica desarrolló el problema social en torno a los dos grandes males que afectaban a México: la desmoralización de la sociedad y el pauperismo. Hacia 1891 se observa una escisión en el catolicismo mexicano que coincide con la publicación en el país, en el mes de mayo, de la encíclica *Rerum Novarum,* punto de partida del pensamiento social de los católicos de todo el mundo. Aparecen en la prensa diaria otros católicos jóvenes que manifiestan ideas nuevas referentes a la «cuestión social», sin por ello romper con la tradición intelectual de los antiguos conservadores de quienes se consideran continuadores.

Las diferencias entre ambos grupos del catolicismo mexicano se hicieron evidentes cuando los nuevos católicos crearon en 1912 el Partido Católico Nacional de carácter reformador, frente al antiguo partido verdaderamente conservador, aunque también es verdad que éstas se derivaban de las distintas circunstancias espacio temporales en que se habían formado uno y otro. Pero en el fondo, el núcleo doctrinario de ambos fue el mismo: la doctrina política y social de la Iglesia, cuyo objetivo prioritario era la restauración de la moral cristiana como principio de acción individual y social. Este objetivo comprometió al catolicismo a desarrollar una labor educativa que combatió con los medios a su alcance la educación laica impuesta por el Estado.

Años atrás, las Leyes Orgánicas de Instrucción Pública de 1867 y 1869 habían sancionado la unificación de la instrucción primaria, haciéndola obligatoria, gratuita para los pobres y laica. La educación elemental en México adquiría así los tres rasgos más notables de la instrucción pública moderna, hechos realidad bajo las presidencias de Lerdo de Tejada y de Porfirio Díaz [17]. La ley dictada por el primero en 1874 (artículo 4) prohibió la enseñanza religiosa en los planteles oficiales e impuso en su lugar la enseñanza de una moral laica. Catorce años después la administración porfiriana, sancionaba la Ley de Instrucción Obligatoria de 1888, que establecía la obligatoriedad de la educación elemental mediante un sistema de sanciones eficaces, e introducía el

[17] F. Larroyo, *Historia comparada de la educación en México,* México, 1970.

método científico de conocimiento basado en la observación y experimentación de los fenómenos naturales.

Respecto al precepto de la enseñanza laica, los positivistas adoptaron una postura neutral que no sometía a discusión ningún principio religioso o político, pero que despojaba al clero del monopolio de la enseñanza. El Estado no pretendía imponer a los mexicanos ninguna ideología, ésta quedaba al arbitrio de cada ciudadano respetando así la libertad individual.

Los católicos combatieron en la prensa el sistema oficial laico y defendieron la instrucción religiosa. Una de las manifestaciones más significativas del laicismo educativo fue la creación de la Escuela Nacional Preparatoria. La filosofía positivista que inspiró su programa fue constantemente criticada por los católicos conservadores en obras tales como *El positivismo en México,* de José de Jesús Cuevas (1885) o *La metafísica,* de José Antonio Septién (1891). Los resultados de estos trabajos educativos apenas fueron visibles, el país mantuvo el sistema nacional de educación laica y, a fines del porfiriato, las escuelas primarias sostenidas por el clero apenas representaban el 5% del total y las sostenidas por particulares eran sólo el 20% de las que había en el país [18].

El año 1892 marca una escisión en la historia de la era porfiriana. Su reelección consecutiva por tercera vez barrió de la constitución la prohibición constitucional respectiva y dejó abierto el camino para sucesivas reelecciones. Los viejos liberales en el gobierno fueron sustituidos por una nueva generación de hombres, formados en las doctrinas positivistas y denominados «científicos». Este grupo adquirió importancia política precisamente en 1892, cuando su jefe José Limantour fue nombrado ministro de Hacienda.

En el seno de la Iglesia también se produjo una renovación hacia el año 1892, al ser nombrado Próspero María Alarcón arzobispo de México, como sucesor de Antonio de Labastida, el sostenedor, por parte de la jerarquía eclesiástica, de la política de conciliación del gobierno. El nuevo arzobispo consolidó la organización de la Iglesia sin modificar las relaciones con el gobierno que delineó su predecesor. Se crearon tres nuevos obispados y un arzobispado, el de Yucatán, en 1906. Ascendió el número de clérigos de 3.576 en 1895 a 4.533 en

[18] M. González Navarro, *Estadísticas sociales del porfiriato,* México, 1956, p. 599.

1910. Las manifestaciones de culto progresaron, y el 12 de octubre de 1895 se coronaba a la Virgen de Guadalupe, como un medio para lograr la unificación de los mexicanos en torno al engrandecimiento moral de la raza indígena. Y, finalmente, para no hacer la relación más extensa, la educación del clero mejoró al convertirse el Seminario Conciliar en Universidad Pontificia (30 de abril de 1896), con facultad para conferir grados en teología, cánones y filosofía. Once años más tarde, el antiguo Seminario Palafoxiano se convertía en universidad católica.

El desarrollo que tuvo la Iglesia hizo declarar al obispo Montes de Oca, con motivo del Congreso Internacional de las Obras Católicas, reunido en París en 1900, que gracias a la tolerancia oficial, la Iglesia había progresado en México. De hecho, el colaboracionismo con el régimen subió de tono al acercarse las elecciones de 1900. La prensa católica defendió la política de don Porfirio como fórmula de unión nacional:

> Todo lo que hay de serio, de respetable y de honrado en la sociedad mexicana, sin distinción de partidos políticos ni de nacionalidades, no solamente quiere la permanencia indefinida del general Díaz en el poder, sino que ve con horror la contingencia de que haya alguna vez de abandonarlo [19].

Los liberales radicales, suspicaces por el claro apoyo de la prensa católica, multiplicaron su ataques al clero y al partido conservador ante el temor de la excesiva preeminencia del clero. *El País* justificaba el apoyo al régimen porfiriano en base a la legitimidad de su gobierno, el cual cumplía las dos exigencias de la doctrina católica: el consentimiento expreso o tácito de la sociedad y el ordenamiento al bien común. Si bien estaban convencidos de que el «necesario» trabajaba para el bien común [20], otras circunstancias decantaron a los católicos a favor de Porfirio Díaz: la necesidad de un gobierno fuerte que controlara los brotes anticlericales del ala radical del liberalismo y el fortalecimiento de la unidad nacional contra el peligro de una intervención norteamericana.

[19] *La Voz de México,* 7 de octubre de 1899, cit. por J. Adame, *op. cit.*, Goddard, p. 163.

[20] D. Cosío Villegas en su *Historia moderna de México,* vol. IX, denominó «El necesariato» al período que va de 1892 a la caída de Díaz en 1911.

En las elecciones de 1904 y 1910, los católicos mantuvieron una postura similar de apoyo a Díaz como presidente y al vicepresidente elegido por él. Aún cuando la prensa católica observó en este período el desgaste y la corrupción del sistema político y dirigió sus críticas más agudas a atacar el caciquismo local del país, la falta de un candidato propio y la participación de los liberales radicales y anarquistas en el partido antirreeleccionista, inclinó a los católicos a votar el mal menor. Al fin y al cabo los «científicos» no habían avanzado en la Reforma, y los llamados independientes, con anarquistas en sus filas, podían ser temibles.

Fue en esta coyuntura cuando de nuevo aparece en la prensa la idea de un partido católico. Pero dejemos aquí la evolución de los acontecimientos políticos, para explicar el desarrollo de la acción social católica en los primeros 10 años del siglo XX.

El catolicismo social mexicano hunde sus raíces en el apostolado seglar de aquella generación de católicos supervivientes que, durante la república restaurada, buscó vías de acción no políticas que permitieran influir en el desarrollo social. El neotomismo de León XIII dio su formulación a este nuevo catolicismo integral, capaz de desplegar una acción social y cívico-política en todos los niveles de la sociedad y con todos los medios de difusión a su alcance.

La práctica de la doctrina social católica cristalizó en la fórmula «democracia cristiana», definida en sus líneas maestras en dos documentos pontificios: en la encíclica *Graves de Communi* (1901) y en el *motu proprio* de Pío X (18 de diciembre, de 1903). La encíclica de León XIII definía la «democracia cristiana» como un movimiento social, fundado en los principios de la fe católica, en favor del mejoramiento material, moral y espiritual de pobres y ricos, bajo la dirección y autoridad de los obispos. El texto castellano fue publicado en México por *El País*, en los últimos días del mes de febrero de 1901.

Cinco años más tarde, el arzobispo de México emitía un edicto (julio de 1905), que reproducía íntegramente las proposiciones dadas por Pío X en el *motu proprio* citado, fundamento de la acción social católica. Con base en este documento el arzobispo ordenaba:

> Todas las agrupaciones que, con el carácter de círculos de obreros, propaganda religiosa, acción social, socorros mutuos, seguros privados, beneficencia, etc., estuvieran ya establecidas y las que en lo su-

cesivo se establezcan en nuestros arzobispados, deberán estar sujetas a la dirección de un sacerdote nombrado por Nos[21].

La cita ilustra respecto al fuerte tono «clerical» de toda la acción social de los católicos mexicanos. De hecho, en el período (1900-1913) fueron las autoridades eclesiásticas mexicanas las promotoras y principales sostenedoras de esta actividad, mientras que los seglares, en general, se movieron por impulso del clero. Cuando se llegó a formar un partido político, el Partido Católico Nacional, se planteó el problema de las relaciones entre la acción social católica, dirigida por el clero, y la acción política de los católicos, necesariamente dirigida por seglares, pues las leyes mexicanas negaban derechos políticos a los sacerdotes. El problema se solventó admitiendo los seglares la vigilancia de los trabajos y programas del partido por parte de la jerarquía eclesiástica.

Resulta complejo presentar un cuadro ordenado y completo de todas las actividades que componían la acción social de los católicos mexicanos y de sus resultados, máxime cuando no existió en el país un organismo que tuviera una dirección efectiva y constante del movimiento social. No obstante, un esquema válido de las organizaciones que fundaron los católicos con el fin de procurar una reforma social distingue entre organismos de difusión doctrinal y organismos de acción.

Entre los primeros cabe mencionar la obra de los congresos católicos, las semanas católico-sociales, las universidades católicas, los distintos seminarios y los centros de estudios sociales. En el período transcurrido entre el I Congreso Católico Nacional celebrado en Puebla en 1903, con la participación de 19 clérigos y 20 laicos, y el IV Congreso Católico reunido en Oaxaca en 1909, bajo el signo del indio, se desarrolló el pensamiento y la acción social de los católicos mexicanos.

El rico abanico de temas en ellos tratados, imposible de sistematizar en breves líneas, abarcó cuestiones relativas al trabajo industrial y agrícola, al alcoholismo, a la organización social y jurídica de la caridad, a la prensa católica, al desarrollo de los círculos obreros, de las poblaciones indígenas, de los trabajadores sin empleo, etc. Destaca el

[21] J. Adame, Goddard, *op. cit.*, pp. 237-238.

programa del III Congreso, inaugurado en Guadalajara en 1906, bajo el lema «Religión y Sociología», donde por primera vez en un congreso nacional se puso más el acento en la justicia social y en los deberes de los patronos que en las obligaciones morales respectivas. Los informes y resoluciones de este congreso influyeron además en el programa legislativo del partido católico nacional (1911-1913) y en los trabajos de los constituyentes revolucionarios de 1917 [22].

Paralelamente, la acción de los católicos mexicanos, entre 1909 y 1914, se orientó a la reorganización de los grupos sociales intermedios (familias, sindicatos y municipios), a través de organismos tales como los Círculos Católicos Obreros, la Liga Agraria Popular, el Partido Católico Nacional, que a su vez estuvieron apoyados por la Asociación de Damas Católicas mexicanas y la Liga Nacional de Estudiantes Católicos.

El movimiento sindical católico, inseparable del resto del catolicismo social, se hace visible hacia 1914, pero sus primeras manifestaciones se encuentran en la década de 1890 en el occidente de México, con los primeros Círculos Obreros de Guadalajara. Dirigidos por los mismos clérigos y laicos que encontramos en otras actividades sociales (José Refugio Galindo, Antonio Correa, Miguel Palomar y Vizcarra, José María Troncoso Herrera), estos hombres promocionan las primitivas agrupaciones transitorias convirtiéndolas en un movimiento obrero organizado, que en 1913 da a luz el primer sindicato importante: el Sindicato de la Construcción del Distrito Federal, fundado por el jesuita Alfredo Méndez Medina.

El estudio del jesuita Méndez Medina titulado *La cuestión social en México,* donde se proponía un programa general para la acción social católica basado en la asociación profesional, sirvió de base a las iniciativas de ley que presentó el Partido Católico Nacional al Congreso federal de mayo 1913.

En el estado actual de la investigación es imposible ofrecer una relación de todas las organizaciones sindicales y dar cifras globales. Se sabe que en 1908 el Círculo de Oaxaca contaba con 1.335 miembros

[22] Sobre el influjo del pensamiento social católico en la Constitución de 1917, véase W. Cumberland, Mc Gowan, J. Thoning y R. Beteta, *Programa económico y social de México: Una controversia,* México, 1953.

y que en 1912 los círculos obreros se confederaron y celebraron su II Congreso Nacional en Zamora un año después, bajo el nombre de Gran Dieta de la Confederación de los Círculos Obreros Católicos. Para entonces se estima en 30.000 el número de miembros en todo el país.

Junto a la acción social descrita y al sindicalismo apuntado, el Partido Católico Nacional constituye el tercer elemento de la Democracia Cristiana, que aparece tardíamente debido al abstencionismo político de los católicos mexicanos y a la posición de la jerarquía eclesiástica, pero que prefería una relación conciliadora y amistosa con el régimen, antes que comprometerse formalmente con un Estado anticlerical.

Desde 1904-1905 los demócratas cristianos forman un proyecto de partido con los Operarios Guadalupanos, que el episcopado frena por no ser tan inminente la caída de Díaz. Tres años más tarde, en 1908, se funda en México el Círculo Católico Nacional para organizar la acción católica política. Y, finalmente, el 3 de mayo de 1911 se funda el partido católico nacional.

El partido de los católicos se presentó, en una coyuntura altamente conflictiva, como una organización necesaria para la defensa de la Iglesia.

El primer punto de su programa recogía esta idea: la reforma de la legalidad por medio de la legalidad, sobre la base constitucional de la libertad religiosa. Los demás puntos del mismo respondían a las exigencias de un programa clásico demócrata-cristiano: la reforma social según la doctrina cristiana, la libertad de enseñanza, la efectividad del sufragio, la inamovilidad del poder judicial y la implantación del principio de no reelección.

Paradójicamente, la revolución les permitió tener la oportunidad de participar en política. En las elecciones federales de 1912, el Partido Católico Nacional colocó cuatro de sus candidatos en el Senado y 29 en la Cámara de diputados.

Pero a pesar de los triunfos electorales alcanzados entre 1911-1913 y de la aprobación dada al programa del Partido Católico Nacional por el presidente electo, Madero –quien después de la victoria, telegrafió el 24 de mayo de 1911 afirmando: «Considero la organización del Par-

tido Católico de México como primer fruto de libertades conquistadas»[23]–, los católicos pasaron en poco tiempo a adoptar una actitud crítica contra el gobierno.

La prensa católica denunciaba en sus páginas el fraude y la insurrección. Junto a la imagen de un país sumido en la guerra civil se percibía el temor de los católicos a una intervención norteamericana. El apoyo que esos católicos prestaron al cuartelazo de Victoriano Huerta debe evaluarse dentro de la inseguridad política reinante y del deseo frustrado de reconducir al país por la vía de la legalidad.

Toda la labor de acción social que se había consolidado en México durante los gobiernos de Madero y de Huerta fue barrida bruscamente por la revolución carrancista. Este movimiento, con el pretexto de

> corregir, castigar y exigir las debidas responsabilidades a los miembros del clero católico romano que material o intelectualmente hubiesen ayudado al usurpador Victoriano Huerta»[24],

sometió al estamento eclesiástico a una persecución sin tregua que dejó al catolicismo social sin guías ni promotores.

Poco después, los católicos quedaron inhabilitados para participar en las elecciones al Congreso constituyente de 1916, por la ley electoral que se expidió para el caso (19 de septiembre de 1916) que excluyó a todo partido político, «que llevara nombre o denominación religiosa o se formara exclusivamente en favor de individuos de determinada raza o creencias»[25]. Se liquidó así la proyección social y política que la doctrina social de la Iglesia católica había tenido en México a lo largo de 20 años. Si bien, como ha quedado apuntado, la influencia se dejó sentir en los programas y legislaciones sociales durante la gran Revolución mexicana.

[23] *El Partido Nacional*, Morelia, 1 de agosto de 1991, *cita de* J. Meyer, *op. cit.*, p. 109.
[24] J. Bravo Ugarte, *Historia de México*, México, 1962, p. 480.
[25] *Ibid.*, p. 485.

CATÓLICOS FRENTE A LIBERALES EN LA ARGENTINA DE 1880

Hacia 1880 asistimos a la culminación de un proceso que había sido ideado por los hombres de la generación romántica, Echevarría, Sarmiento y Alberdi, y realizado parcialmente en el período de las tres grandes presidencias constitucionales. Los objetivos prioritarios de las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda podrían sintetizarse en torno a tres ideas básicas: potenciar el desarrollo económico, educar al pueblo y poblar el país. Por esta razón concentraron sus energías en el desarrollo económico de las industrias pastoriles y agrícolas, en la expansión de una red de transportes que comunicara el interior del país, en la atracción de capitales y de población que dinamizara el proceso de transformación económico en marcha y en la creación de un plan de educación integrador y modernizador.

La etapa que comienza en 1880 constituye un momento crucial en la formación de la Argentina moderna. Han finalizado los conflictos interiores, se han pacificado las fronteras con los indios, ha progresado la economía nacional y la inmigración ha experimentado un crecimiento significativo. En el orden institucional, la característica fundamental de este período histórico fue la permanencia del sistema político. A través de la evolución de la sociedad hubo una continuidad jurídica que se puso en evidencia mediante la estabilidad de las instituciones principales y a través de los cambios normalmente realizados.

El jurista argentino Ricardo Zorraquín Becú señala que en el período 1880-1916 los partidos y los grupos estuvieron de acuerdo en mantener la vigencia del régimen constitucional, y las ideologías dominantes coincidieron en reconocer las ventajas que reportaba aquella permanencia [26]. El año 1880 significó el momento en que el nuevo poder surgido en 1853 encontraba, definitivamente, un espacio calificado y propio para ejercer exclusivamente su influencia y voluntad.

Dos generaciones aliadas, una en su etapa de gestación y otra en su etapa de gestión asumieron la empresa de gobernar el país en el otoño de 1880. La empresa se inauguraba con el capital territorial del país prácticamente integrado, con un estatuto constitucional aprobado

[26] R. Zorraquín Becú, «Las instituciones políticas y sociales»: *Historia Argentina Contemporánea,* vol. II, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1966, p. 7.

y en funcionamiento, y con un grupo de hombres aliados en la consecución de una serie de objetivos y dispuestos a consolidar lo logrado [27].

Meses atrás, la campaña del desierto (1879) había añadido 15.000 leguas de tierras fértiles al país, se habían liquidado los restos del centralismo porteño mediante la federalización de la ciudad de Buenos Aires, y estaban próximos los días de fijar los límites interprovinciales con los países limítrofes (Brasil, Paraguay, Bolivia y Chile) y la organización de los Territorios Nacionales. La ley 1532 sancionada en 1884 dio al país sus contornos peculiares, haciendo posible que el ámbito del ejercicio real de la soberanía argentina coincidiese prácticamente con los límites externos del Estado nacional.

La figura clave de este período fue el general Julio Argentino Roca, que representó por encima de la Liga de gobernadores y de las camarillas provinciales la voluntad nacional y el deseo de confederación de las provincias del interior del país. Paradójicamente, el hombre que había subido con el apoyo del interior y de un pequeño núcleo de porteños propició un régimen centralista que derivó en la concentración del gobierno nacional y del partidista en la misma persona.

El centralismo que instituyó el gobierno de Roca ha sido interpretado por la historiografía como la única respuesta que en aquel momento posibilitó una formulación jurídica coherente, que permitió al país sobreponerse a los intentos de disolución interior y a los deseos de intervención extranjeros. Sobre las bases del Partido Autonomista Nacional (P.A.N.), Roca y el equipo que le acompañaba en su labor gubernativa llevaron a cabo el programa de institucionalización y crecimiento económico que las nuevas generaciones se habían propuesto.

En el campo del pensamiento, la sociedad argentina y sus círculos culturales más representativos revelan desde 1880 un fondo común de ideas que manifiestan una concepción del mundo naturalista. Los elementos presentes en esta visión del mundo —monismo naturalista, actitud anticlerical y antitrascendentista— calaron fundamentalmente en los literatos y en las élites cultas que adoptaron un pensamiento mo-

[27] Sobre la empresa de las generaciones argentinas coexistentes entre 1880 y 1910, véase el cap. VI de mi libro, *El pensamiento argentino (1853-1910)*, Madrid, 1986, pp. 263-351.

nístico-naturalista frente a los grupos conservadores y católicos. Estas actitudes se relacionan a su vez, en tanto que formas ideológicas, con la postura de rechazo de los positivistas argentinos frente al tradicionalismo católico.

El positivismo argentino mantuvo siempre una actitud polémica frente a las corrientes trascendentistas que se hallaban ligadas al conservadurismo político y social. Para el historiador argentino Ricaurte Soler, el positivismo argentino tiene una significación social y política en la medida en que puede ser considerado como la culminación teórica de las fuerzas sociales que determinaron la formación del Estado liberal burgués y democrático:

> El cientificismo se presentó, pues, como un arma poderosa contra las fuerzas sociales y políticas enemigas del laicismo, del liberalismo y de la «descolonización» de la nación argentina [28].

Por otra parte, el gran conocedor de la historia del pensamiento argentino que es Coriolano Alberini subraya la vinculación existente entre el positivismo y el despeque económico del país en los últimos 20 años del siglo XIX y primera década del presente:

> El auge del positivismo coincidió con los momentos más frenéticos del progreso económico de la Argentina. Sin que se pueda afirmar una relación de causalidad estricta, bien puede presumirse que durante el período comprendido entre 1880 y 1910, los fenómenos ideológicos de la Argentina están muy vinculados a los económicos. Éstos ofrecen, por lo menos, una fuerte perturbación sobre el progreso espiritual. No me refiero exclusivamente al positivismo de los ideólogos profesionales, sino al difuso de la masa oculta, o de la oligarquía dirigente, en quienes el positivismo es una creencia práctica. Éste fue, así, ideología resultante más que ideología dirigente. En otros términos: la atmósfera positivista fue un epifenómeno del violento progresismo vegetativo del país [29].

[28] R. Soler, *El positivismo argentino*, Buenos Aires, 1979, pp. 63-64.
[29] C. Alberini, «La filosofía alemana en la Argentina», *Problemas de la historia de las ideas filosóficas*, La Plata, 1966, p. 64.

El positivismo adoptó la fórmula del «progreso indefinido» que ayudó a canalizar las contradicciones de la sociedad y asignaba además a los individuos un papel que cumplir. El sistema político que se consolidó en estos años estuvo impregnado de una filosofía positivista cuyos principios básicos tuvieron gran incidencia en el sector social donde lo ideológico tomó formas legislativas autónomas. Fueron los campos de la educación, de la organización familiar, de las cuestiones religiosas, de las relaciones sociales, los que sufrieron más alteraciones conforme a una peculiar manera de entender el progreso. Las reformas que se operaron en ellos, así como la legislación que las hizo posibles, serán examinadas a continuación en el marco de las medidas institucionales que proyectaron los protagonistas de la gran empresa del ochenta.

Entre los protagonistas que llevaron a cabo el programa de reformas en los campos mencionados hay un grupo reducido, los católicos, que no están en contra del progreso, pero no aceptan el punto de partida filosófico-ideológico adoptado. Se oponen al liberalismo porque creen que desestabiliza los valores tradicionales y cristianos de la persona humana, la familia y la educación. Las medidas adoptadas por el gobierno del general Roca en cuestiones de derecho de familia y de enseñanza los hacen reaccionar y organizarse como fuerza política, 30 años antes que a los católicos mexicanos.

En Argentina, la acción política de los católicos precedió, al menos en una década, al desarrollo del catolicismo social y de los círculos obreros. A partir de la primera presidencia de Roca, se perfilan en la sociedad argentina dos tendencias —liberal y católica— que parten de supuestos constitucionales similares, pero difieren en la interpretación de los mismos. Sus planteamientos dispares culminaron en un enfrentamiento abierto que dio pie a las mayores polémicas habidas en el país durante el último cuarto del siglo XIX. La batalla no se dio siempre por cuestiones religiosas; propusieron una orientación principista en política opuesta al programa liberal del gobierno.

Los católicos integrantes de la empresa del ochenta se denominaron tales por la clara y ortodoxa defensa de sus ideas en el orden político y social. Las denominaciones posteriores de partido clerical y partido liberal, acuñadas y difundidas a raíz de la celebración del Congreso Pedagógico Americano (1882), designaban dos fuerzas políticas que agrupaban a hombres de conocida actuación pública. El partido

clerical hacía referencia al núcleo de católicos que actuaban en la política, en el periodismo y en la cátedra haciendo pública confesión y defensa de sus creencias religiosas. Por el contrario, el partido liberal integraba a todos los que sostenían un conjunto de principios liberales de carácter laicista.

Conviene insistir en que ambos grupos no constituían en sí partidos propiamente dichos ni combinaciones electorales o parlamentarias. El partido político católico, llamado la «Unión Católica», nació en 1884 con una determinada finalidad socio-política. Con anterioridad, desde 1881, los católicos que actuaban en la administración roquista habían ofrecido una resistencia de tipo individual a la política del presidente.

¿Quiénes eran estos hombres? Sobresalen entre otros Félix Frías, considerado el precursor del grupo (1816-1881), José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Manuel Demetrio Pizarro, Tristán Achaval Rodríguez y Emilio Lamarca. Antes de pasar a examinar su postura ante determinadas cuestiones relativas a la unión de la Iglesia y el Estado, la libertad de enseñanza y asociación, la sanción de la ley 1420 de educación común, la ley de matrimonio civil, los llamados recursos de fuerza, etc., conviene conocer las modalidades que adoptó su organización política y social.

Tres cuestiones sobre educación de gran importancia —la creación del Consejo Nacional de Educación, las decisiones tomadas en el seno del Congreso pedagógico y los debates de la ley de educación común— provocaron la organización política de los grupos católicos. La oposición conformada por ellos atacó tanto el enfoque y el tratamiento de las realizaciones políticas del partido oficial como el planteamiento de las ideas educacionales.

El historiador Néstor Auza distingue dos fases previas en la organización política de los católicos argentinos [30]: la que se refiere a la aparición del periodismo católico y la que tiene lugar con la creación de asociaciones. En la primera destacan tres publicaciones sobre los restantes de carácter confesional: la *Revista Argentina,* gaceta quincenal editada a lo largo de dos períodos (de 1868 a 1872), y los diarios *La*

[30] N. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta,* Buenos Aires, 1975, p. 157.

Unión y *La Voz de la Iglesia*, aparecidos ambos en el mes de agosto de 1882.

La Unión fue el órgano de expresión de un núcleo de católicos disconformes con la política oficial y con el régimen institucional del país. En poco tiempo se convirtió en el más diestro y profundo expositor del pensamiento católico, y por ser órgano de oposición defendió un programa político atento exclusivamente a los intereses católicos.

Los redactores, que no tenían «ministerio para enseñar la teología y predicar el ascetismo», como ellos expresaban, definían su misión como política y social:

> La encerramos, recapitulándonos, en términos brevísimos: consiste en servir los principios católicos en conexión con la sociedad civil trabajaremos para reanudar la noción cristiana en la vida pública de la Nación.

Simultáneamente, salió otro diario católico *La Voz de la Iglesia*, órgano oficial de la institución eclesiástica, destinado a ser cátedra de doctrina católica y difundir sus enseñanzas sin descender al terreno político.

La militancia católica se activó con la creación de la Asociación Católica de Buenos Aires en 1883, bajo la presidencia de José Manuel Estrada. La finalidad de esta asociación fue la difusión doctrinaria y la preparación de hombres y órganos de propaganda para el enfrentamiento público con el gobierno. Un precedente de la misma fue la Sociedad Juventud Católica nacida en 1881, liderada por Luis Gonzaga Repetto, con fines estrictamente religiosos. Cuando la lucha religiosa tomó carácter público y organizado, los integrantes de ambas asociaciones pasaron a la militancia católica defendiendo sus creencias en todos los campos donde el enfrentamiento resultaba inevitable.

La actitud de oposición frente al gobierno roquista surgió también por parte de católicos destacados que actuaban en los bancos del Congreso. Achával Rodríguez, Pedro Goyena, Mariano Demaría, Nicolás Avellaneda, Agustín Gómez, Miguel Navarro Viola y Manuel Pizarro encabezaron la oposición al régimen de forma independiente, cada uno desde sus respectivas cargos públicos.

La organización política de los católicos se inició dos años después, en 1884, como resultado de las conclusiones aprobadas en el Pri-

mer Congreso Católico. Los dos puntos más delicados del programa de los trabajos que en él se discutieron –la inscripción de todos los católicos en los registros cívicos y la formación de un partido político que concurriese a los comicios con la intención de cooperar en la composición de los poderes públicos– fueron aprobados por unanimidad. El Congreso dio su visto bueno a la organización social y política de los católicos de manera permanente y eficaz, sancionando las disposiciones estatutarias de la Unión Católica Argentina. Con esta decisión los católicos se lanzaron a la lucha política.

La actuación del sector católico fue una respuesta a la conducción política de los hombres en el poder. A partir de 1884, las medidas y normas de carácter anticatólico promovidas por el gobierno provocaron una serie de reacciones. Las reacciones se concretaron, por un lado, en la formación de un partido católico a escala nacional y, por otro, en una participación popular más numerosa en las elecciones. Un artículo de *La Unión* reflejaba muy bien las causas de esta reacción:

> Desaparezca el hecho, desaparezca esa confusión de cuestiones, déjese en pie el orden cristiano, respétense sus instituciones, no con palabras, no con efímeras promesas, en que nadie puede creer, sino con hechos positivos y prácticos, y las cuestiones religiosas no serán bandera política y los partidos católicos no tendrán razón de ser [31].

En realidad, si no hubiese surgido el factor religioso, la presencia de los católicos en la actividad política se hubiera canalizado por las filas de los partidos tradicionales, sin adquirir un carácter confesional.

Los resultados de la acción política de los católicos fueron más bien pobres; solamente Estrada y Goyena triunfaron en las elecciones federales de 1886, como diputados por la ciudad de Buenos Aires. Ambos llevaron el peso de la defensa del programa católico en los debates sobre los recursos de fuerza y, especialmente, sobre la ley de matrimonio civil, sin resultados positivos. La desaparición de estos dos líderes de la escena política, en la década de los noventa, junto al cese de publicación del periódico *La Unión* en 1896 marcaron las horas bajas del catolicismo argentino.

[31] *La Unión*, 23 de enero de 1884, citado por N. Auza, *op. cit.*, p. 289.

Al comenzar el nuevo siglo, apunta Juan Carlos Zuretti, el catolicismo había desaparecido como factor dinámico de la escena política argentina. El fracaso en los comicios no resta mérito a la labor de este sector católico, que con gran esfuerzo contribuyó a frenar algún tiempo la ofensiva laicizante y a crearse un espacio en la opinión pública. Los sobrevivientes de la década del noventa asumieron formas más diversificadoras, militando en los distintos partidos del espectro político y evitando así, la formación de núcleos de opinión decididamente adversos a la Iglesia [32]. La aprobación de la ley electoral y del voto obligatorio en 1912 agrupó a los católicos en comités independientes, que dieron su apoyo a los candidatos católicos de la Unión Cívica Radical contribuyendo de esta forma a su triunfo.

Hemos dejado para el final el examen de las cuestiones religiosas que motivaron fuertes controversias en el seno de la sociedad argentina y polarizaron las opiniones de dos grupos antagónicos cada vez más enfrentados. Los comienzos de la presidencia del general Roca hicieron creer a los católicos que las autoridades de la nación mantendrían la línea de conducta observada por los gobiernos anteriores. El nombramiento de Manuel Demetrio Pizarro para el ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública y sus gestiones a favor de establecer un acuerdo con la Santa Sede, confirmaron a los católicos tal creencia.

En septiembre de 1881, el presidente firmaba una comunicación que suscribía su ministro de culto, dirigida a León XIII, con la siguiente solicitud:

> Las necesidades de la Iglesia Argentina y el cúmulo de sus variadas relaciones con el Gobierno de la República requieren imperiosamente el acuerdo de la potestad civil y de la religiosa para el arreglo de asuntos de mayor importancia, que perteneciendo a una y otra jurisdicción, deben ser tratados y definidos por un concordato [33].

El comunicado proponía al delegado apostólico monseñor Matera, que residía en Buenos Aires como agente de Roma, para llevar a

[32] Sobre los últimos pasos de la actividad política de los católicos véase E. F. Mingnone, «Los católicos y la revolución de 1890», *Revista de Historia*, núm. 1, Buenos Aires, 1957, pp. 56-60.

[33] N. Auza, *op. cit.* p. 173.

cabo las negociaciones. La respuesta del papa, llegada al año siguiente, rechazaba la propuesta de Roca sugiriendo a cambio la presencia de un enviado extraordinario en Roma con plenos poderes e instrucciones necesarias aunque, para ganar tiempo aceptaba las gestiones extra oficiales de su delegado.

La reacción de la prensa oficial fue violenta. Según *La Nación, La Prensa, El Nacional* y otros diarios, el concordato significaba para el Estado el despojo de la soberanía, sólo los Estados en decadencia –decían– firmaban concordatos. El debate periodístico sucitado a raíz de esta gestión entre Sarmiento, redactor de *El Nacional*, y Pizarro, Juez de la Suprema Corte de la nación, sacó la discusión entre católicos liberales de su propio contexto y la propagó en la calle y en el parlamento. Empero, el gobierno tenía ya tomada su decisión de no continuar con la línea de acercamiento a la Santa Sede y canceló todo propósito de acreditar un representante ante la misma, anulando así toda posibilidad de arreglo jurídico definitivo.

El cambio de criterio en materia de política concordataria formaba parte del cambio de política global. Así como la gestión gubernativa de Roca había frustrado las esperanzas políticas de las provincias, al invadir sus derechos electorales y administrativos, así también frustraba los deseos de los católicos de llegar a un acuerdo legal con Roma. Las relaciones con la Santa Sede quedaron interrumpidas, en enero de 1885, por causa de la expulsión del delegado, monseñor Matera, del país sin notificación diplomática previa.

El conflicto ideológico entre dos corrientes antagónicas, que en breve se identificaron como católicos y liberales, comenzó a manifestarse con motivo del debate en el Congreso sobre la organización de los tribunales de justicia local. Cuando se trataron los llamados «recursos de fuerza» (noviembre de 1881), en virtud de los cuales los tribunales eclesiásticos estaban obligados a admitir la apelación ante la Cámara, los diputados católicos –Goyena y Achával Rodríguez– argumentaron en contra de la respectiva cláusula sin resultado alguno. A partir de entonces, la escisión en el Congreso fue un hecho evidente. La corriente liberal laica con mayoría parlamentaria estaba dispuesta a imponer sus directrices.

Dentro de esta corriente de liberalismo laicista cabe mencionar como precedentes jurídicos la sanción de dos leyes –la secularización

de los cementerios y el establecimiento del matrimonio civil— en la provincia de Santa Fe durante el mandato del gobernador Nicasio Oroño (1865-1868).

Su actitud provocó tal protesta en la ciudad y posteriormente, en la provincia, que tuvo que intervenir finalmente el gobierno federal (diciembre de 1887). Catorce años más tarde, Juárez Celmán, gobernador entonces de Córdoba, creaba en esta provincia el Registro Civil (agosto de 1880), disponía que sólo se enterrara en cementerios municipales, y dictaba en materia de educación ciertas medidas laicas que provocaron un agudo conflicto con la Iglesia. En mayo de 1883 Juárez Celmán cesaba en su gestión gubernativa en Córdoba, verdaderamente revolucionaria en muchos aspectos [34].

El positivismo educacional difundido a través de las Escuelas Normales por todo el país creó un clima pedagógico que predispuso cada vez más a la secularización de la vida social. En 1877 tuvo lugar un debate, con motivo de la ley 934 reglamentaria de la libertad de enseñanza, que definió la tendencia a la secularización de los hombres en el poder. El proyecto sobre libertad de enseñanza pretendía que el Estado, que tenía el monopolio de la educación secundaria y universitaria, reconociera el derecho de los Colegios Nacionales particulares a otorgar certificados de estudio. La posición liberal defendida por Vicente D. López sostuvo que la libertad no debía circunscribirse a la libertad de enseñanza como pretendían los católicos, sino extenderse a otras libertades: de culto, de pensamiento, de expresión. Su argumentación —dice Rodríguez Bustamante— definió con claridad,

> algunos rasgos básicos del espíritu laico: libertad, razón, responsabilidad, deber ante sí mismo y ante las creencias de extraños, independencia respecto de toda Iglesia, así sea la Romana [35].

El enfrentamiento abierto entre católicos y liberales estalló definitivamente en el Congreso pedagógico convocado por el presidente Roca y su ministro de Instrucción Pública, M. D. Pizarro, durante los meses de abril y mayo de 1882 en Buenos Aires, con motivo de la exclusión

[34] A. R. Allende, «Las reformas liberales de Roca y Juárez Célman», *Revista de Historia*, n.° 1, Buenos Aires, 1957.

[35] N. Rodríguez Bustamante, «Las ideas pedagógicas y filosóficas de la generación del 80» *Revista de Historia*, n.° 1, Buenos Aires, 1957.

de la enseñanza religiosa en los programas escolares. El sector laicista sostuvo que esta cuestión caía bajo la declaración sancionada previamente, por lo cual debía suprimirse toda proposición que mantuviera en los programas la enseñanza religiosa. Sin dar pie al debate religioso, el Congreso decidió considerar el programa de enseñanza para las escuelas excluyendo la religión del elenco de las asignaturas obligatorias.

El conflicto saltó del Congreso a través de la prensa a los ciudadanos de todo el país, dando vía libre a la iniciativa del gobierno que condujo a la sanción de la Ley 1420 de Educación Común (julio de 1884). Obsérvese que la ley no imponía la enseñanza laica, sino la escuela neutra, suprimiendo la religión como asignatura obligatoria, pero admitiéndola en las aulas fuera del horario de clase. En el Congreso, la exposición de la postura católica en los debates sobre la ley estuvo a cargo de Pedro Goyena, Achával Rodríguez, Mariano Demaría, Emilio de Alvear y Dámaso Centeno, quienes sotuvieron que escuela neutra significaba escuela sin Dios o lo que es lo mismo, de acuerdo a la doctrina cristiana, negadora de Dios y que en el dispositivo de la ley el desplazamiento de la enseñanza religiosa fuera del horario de clases y programas oficiales equivalía, en la práctica, a su eliminación.

La intención laicista del gobierno se puso claramente de manifiesto cuando pocos meses después, en octubre de 1884, fue sancionada la ley 1565 sobre Registro civil, vía para descatolizar la sociedad argentina aunque no comportase un ataque contra la vida cristiana de la población.

El paso siguiente fue la sanción, durante la presidencia de Juárez Celmán en 1888, de la ley 2393 de Matrimonio civil. La comisión senatorial introdujo como enmienda al proyecto inicial la imposición de la forma única y laica para la celebración, penalizando al sacerdote que procediese a la celebración del matrimonio religioso sin tener a la vista el acta de celebración del contrato civil. Esta medida fue interpretada como sectarismo por la oposición católica, que entendía que el Código Civil, en sus artículos 167 y 183, contemplaba todas las demandas sociales: el primero, las relacionadas con el matrimonio entre personas católicas y, el segundo, las de los contrayentes que perteneciesen a cualquier confesión religiosa.

No cabe duda de que con esta última ley se cerró el círculo de las grandes reformas liberales proyectadas por los hombres del ochenta en la legislación nacional durante el período 1880-1910. Afirmar que

todas ellas fueron dictadas en función de la política inmigratoria ideada es minimizar su significado histórico. La oligarquía en el poder actuó conforme a los principios de la filosofía positivista adoptada; es decir, pusieron la razón, la libertad y el progreso por encima de sentimientos y creencias religiosas arraigadas en el pueblo.

APÉNDICES

CRONOLOGÍA 1760-1901

Estados Unidos-Europa-España

1763	Fin de la guerra de los Siete Años.
	Paz de París.
	España cede La Florida y adquiere La Luisiana.
1767	Expulsión de los jesuitas del Imperio español.
1776	Declaración de la Independencia de Jefferson.
1783	Se firma la paz: Independencia de Las Trece Colonias.
	Tratado de Versalles.
1788	Muere Carlos III de España.
1789	George Washington, presidente.
	Elección de los Estados Generales en Francia.
	Revolución Francesa.
1795	Paz de Basilea.
1804	Napoleón coronado emperador.
1808	Invasiones francesas España-Portugal.
	Abdicaciones de Bayona.
	Guerra de la independencia española.
1810	Disolución de la Junta Central.
	Ocupación francesa de Sevilla.
	Apertura de las Cortes en Cádiz.
1811	Traslado de las Cortes a Cádiz.
	Decretos de abolición de los señoríos jurisdiccionales.
1812	Batalla de Leipzig: derrota de Napoleón.
	Batalla de Arapiles.
	Constitución española de Cádiz.
1814	Abdicación de Napoleón.
	Primer Tratado de París.

	Restauración de Fernando VII.
	Decreto de derogación de la Constitución de Cádiz.
1815	Gobierno de los Cien Días.
	Batalla de Waterloo.
	Congreso de Viena.
	La Santa Alianza.
1819	Cesión a los Estados Unidos de las Floridas por el Tratado Adams-Onís.
1820	Revolución liberal en España.
	Proclamación de la Constitución de Cádiz.
1822	Estados Unidos reconoce la independencia de las repúblicas americanas.
1823	Invasión de los Cien mil hijos de San Luis.
	Fernando VII restablecido en España.
1825	Gran Bretaña reconoce la independencia de México, Gran Colombia y Argentina.
1829-1830	Francia reconoce la independencia de México, Gran Colombia y Argentina.
	Publicación en España de la Pragmática Sanción de 1789.
	Nace la infanta Isabel.
1833	Muere Fernando VII.
	Comienza la Regencia de María Cristina.
1834	Firma de la Cuádruple Alianza.
	Decreto de supresión de la Inquisición y la Compañía de Jesús en España.
1835-1837	Independencia de Texas y reconocimiento.
	Supresión de las órdenes religiosas y desamortización de sus bienes en España.
	España reconoce a México.
1839	Disolución de las Cortes en España.
	Triunfo electoral de los moderados.
1840	Caída de María Cristina en España.
1844	Primer ministerio de Narváez en España.
1846	Estados Unidos entra en guerra con México.
1848	Revoluciones en Europa.
1851	Concordato entre España y la Santa Sede.
1852	Creación de la Compañía marítima entre España y Cuba.
1856	Vuelta de los moderados en España con Narváez.
1859	Pérdida de los Estados Pontificios.
	Nace el hijo de Isabel II, Alfonso.
1860	Carolina del Sur se separa de Estados Unidos.

1861	Guerra de Secesión norteamericana.
	Lincoln, presidente.
	Expedición española a México.
1862	Francia e Inglaterra invaden México.
	Prim se retira de México.
1863	Francia ocupa la capital de México.
1865	Asesinato de Lincoln.
	Fin de la guerra de Secesión.
	Las tropas españolas abandonan definitivamente Santo Domingo.
1868	Revolución española.
	Exilio de Isabel II.
1869	Ola anticlerical en Europa.
	Ocupación de Roma.
	Reunión de las Cortes Constituyentes españolas.
	Aprobación de la Constitución.
1870	Amadeo de Saboya es elegido rey de España.
	Isabel II abdica en París en favor de su hijo Alfonso.
1872-1875	*Kulturkampf* en Alemania.
	Se inicia la tercera guerra carlista en España.
1876	Constitución de 1876.
	Ley general de abolición de los fueros.
	Regreso de Isabel II a España.
1879	La guerra «chiquita» en Cuba.
1880	Abolición de la esclavitud en Cuba.
1881	Acceso de los liberales al poder en España.
1884	Conflicto diplomático de España con la Santa Sede por el reino de Italia.
1886	Ley de abolición del patronato en Cuba.
1889	Conferencia Panamericana en Washington.
1891	Primeras elecciones con sufragio universal en España.
1898	Guerra hispanoamericana.
1901	Leyes francesas contra las congregaciones.

PAPADO

1764	Clemente XIII confirma el Instituto de la Compañía de Jesús por el breve *Apostolicum.*
1770	Gregorio XIV concede facultades vicenales amplísimas a los obispos de América por el breve *In Apostolicae.*
1773	Gregorio XIV extingue la Compañía de Jesús por el breve *Dominus ac Redemptor.*

1814	Pío VII restablece la Compañía de Jesús en todo el orbe por la Letra *Sollicitudo omnium Ecclesiarum.*
1816	Pío VII pide obediencia al rey de España en el breve *Etsi Longissimo.*
1822	Pío VII, respuesta favorable al obispo de Mérida (Venezuela).
1823	León XII envía la misión Muzi a Chile.
1824	León XII condena las guerras americanas en la Encíclica *Etsi iam diu.*
1825	Roma reconoce al Imperio del Brasil.
1827	León XII nombra *motu proprio* a varios obispos americanos.
1829-1830	Pontificado de Pío VIII.
1831	Gregorio XVI, bula *Sollicitudo Ecclesiarum.*
	Restauración de la Iglesia americana.
1832	Gregorio XVI, encíclica *Mirasi vos* sobre los errores modernos.
1835-1837	Roma reconoce a Nueva Granada.
	Roma reconoce a México.
1839	Gregorio XVI, letra apostólica *In supremo,* sobre la prohibición del comercio de africanos e indios.
1840	Roma reconoce a Chile.
1846	Se inicia el pontificado de Pío IX (1846-1878).
	Crea 21 diócesis (10 en México).
1851	Pío IX envía como delegado apostólico a Clementi.
1854	Definición dogma Inmaculada Concepción.
1856	Pío IX condena los recursos de fuerza en el breve *Ex publicis.*
1858	Creación del Colegio Pío Latinoamericano en Roma.
1859	Condena de las revueltas en los Estados de la Iglesia: *Guinuper.*
1860	Encíclica *Nullius certe* sobre las revueltas contra el poder civil del papa.
1864	Encíclica *Quanta Cura* que condena los errores modernos: liberalismo, socialismo y comunismo.
	El *Syllabus.*
	Pío IX envía a México al nuncio Meglia.
1869-1870	Concilio Vaticano I.
	Infalibilidad pontificia.
1878	Inicio del pontificado de León XIII (1878-1903).
	Encíclica *Inscrutabili* sobre la actitud de los católicos hacia el liberalismo.
1879	Encíclica *Aeterni Patris* sobre la restauración de la filosofía cristiana.
1880	Encíclica *Arcanum* sobre el matrimonio cristiano.
1881	Encíclica *Diuturnum illud* sobre el origen del poder.

1884 Encíclica *Immortale Dei* sobre la constitución cristiana de los Estados.
1891 Encíclica *Rerum Novarum* sobre las condiciones de los trabajadores.
1899 Concilio plenario latinoamericano en Roma.
1901 Encíclica *Graves de communi* sobre la democracia cristiana.

América Latina

1776 Creación del virreinato de La Plata, Comandancia General de las Provincias Internas del Norte de la Nueva España.
Real Intendencia del Ejército y Hacienda de Caracas.
Fundación de San Francisco (California).
1780 Rebelión de Túpac Amaru.
Levantamiento indígena en Perú.
1783 Nace Simón Bolívar.
1789 El gobierno español declara los derechos de los esclavos y los deberes de los indios.
Se extingue el comercio libre en Nueva España.
1795 España pierde la parte occidental de Santo Domingo.
Permiso para comerciar con colonias extranjeras al virreinato del Plata.
1804 España ordena el secuestro de los fondos de caridad en México y su envío a la Península.
Independencia de Haití.
1808 Deposición del virrey Iturrigaray en México.
Se tolera el comercio británico en Buenos Aires.
1810 Primeros levantamientos en Buenos Aires, Venezuela y Nueva Granada.
Sublevación del cura Hidalgo en México.
1811 Independencia de Venezuela.
Junta Revolucionaria en Buenos Aires.
Morelos toma el mando de la revolución.
1812 Reconquista española.
1814-1815 Segunda reconquista de Venezuela y Nueva Granada por el general Morillo.
Morelos es capturado y fusilado.
Independencia de Santo Domingo.
Ejecución de Pumacahua en Perú.
La fracción realista termina con la revolución cuzqueña.
1816 Independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata.
1818 Independencia de Chile.
Constitución con senado consultivo.

1819	Batalla de Bolívar en Boyacá.
	Formación de la Gran Colombia.
	Bolívar presidente.
1820	Guayaquil independiente.
	Se restringe el derecho de la Iglesia a tener propiedades en la Nueva España.
1821	Congreso de Cúcuta.
	Constitución de la Gran Colombia.
	Venezuela liberada.
	Independencia de México.
	Plan de Iguala.
	Acta provisional de Independencia de Centroamérica.
1822	Entrevista Bolívar-San Martín en Guayaquil.
	Sucre entra en Quito.
	Iturbide, emperador constitucional.
	Plan de Veracruz.
	Centroamérica se une a México, excepto El Salvador.
	Constitución chilena.
	Ley de reforma del clero de Rivadavia en Argentina.
1823	Independencia de Centroamérica.
	Abdicación de Iturbide.
	Freire, director supremo en Chile.
1824	Batalla de Ayacucho.
	El doctor Francia liquida las órdenes y los seminarios en Paraguay.
1825	Independencia del Alto Perú.
	Tratado comercial con Gran Bretaña de las Provincias del Río de la Plata.
1826	Constitución para Bolivia redactada por Bolívar.
	Sucre, presidente de Bolivia.
	Congreso de Panamá.
	Rivadavia, presidente en las Provincias Unidas del Río de la Plata.
1827	Nueve obispos para la Gran Colombia y Alto Perú.
1829-1830	Fin de la Gran Colombia.
	Asesinato de Sucre y muerte de Bolivar.
	Nicaragua seculariza los conventos.
	Batalla de Lizcay en Chile.
	Rosas, dictador en Argentina.
1831	Seis obispos nombrados para México.
1832	Obispos para los países del Río de la Plata.

1833	Revolución liberal en México.
	Revolución liberal en Guatemala.
1834	Obispos para Perú.
1939-42	Guerra civil colombiana.
1839-65	Rafael Carrera en Guatemala.
1845-62	Castilla, presidente en Perú y prosperidad de la Iglesia.
	En Chile comienzan los conflictos.
1846	Tratado Mallarino-Bidlack.
1848	Revolución en Colombia.
	Tratado Guadalupe-Hidalgo.
1849-53	Los liberales en Colombia y Ecuador.
	Expulsión de los jesuitas: «Reforma».
1852	Concordato en Costa Rica, Guatemala, Honduras y El Salvador.
1853	Separación de la Iglesia y el Estado en Colombia.
	Constitución argentina conserva el patronato.
1854	Revolución de Ayutla en México.
1856	Leyes Juárez, Lerdo e Iglesias.
	Desamortización en México.
1857	Constitución de la Reforma en México.
1858	Constitución conservadora en Nicaragua.
1859	Leyes de Reforma de Juárez.
	Uruguay expulsa a los jesuitas.
1860	Concordato en Guatemala y Costa Rica.
	El liberalismo triunfa en Argentina, *modus vivendi* con la Iglesia.
1861-1875	García Moreno en Ecuador, la iglesia del Sagrado Corazón.
	Concordato en Nicaragua y Honduras.
1862	Concordato en El Salvador y Venezuela.
1863	Concordato en Ecuador.
	Constitución anticatólica en Colombia.
1864-1867	Imperio de Maximiliano en México.
1865-1870	Guerra de la Triple Alianza contra Paraguay.
1868-1878	Grito de Yara en Cuba y comienzo de la «Guerra Larga».
1870	Guzmán Blanco en Venezuela.
	Conflicto con la Iglesia.
	Triunfo definitivo de los liberales en Chile.
1871	Los liberales triunfan en Guatemala, expulsan órdenes y arzobispo.
1872	Muere Juárez en México; le sustituye Lerdo de Tejada.
1873-1885	Justo R. Barrios, dictador liberal de Guatemala.

1876	Guerra civil en Colombia.
	Compromiso tácito en Venezuela.
	México: plan revolucionario de Tuxtepec.
	Porfirio Díaz, presidente.
1878	Anticlericarlismo en Guatemala.
	Paz religiosa en Colombia.
1879	Guerra del Pacífico.
	Chile derrota a Perú y a Bolivia.
1880-1886	Reformas liberales de Roca y Juárez Celman en Argentina.
1881	Nicaragua expulsa a los jesuitas.
1884	Nuevo concordato en Guatemala.
	Ofensiva liberal en Costa Rica.
1886	Constitución conservadora en Colombia, liberal en El Salvador.
1889	República en Brasil.
1891	Separación de la Iglesia y el Estado en Brasil.
1892-1910	Epoca porfiriana en México.
1895	Eloy Alfaro, 10 años de anticlericalismo de Estado en Ecuador.
1898	Independencia de Cuba.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

En la redacción de esta historia de la Iglesia en la América independiente hemos encontrado serias dificultades. Pretender ofrecer una visión de conjunto, sobre un material yuxtapuesto y disperso, nos ha conducido a elaborar un ensayo de síntesis problemático.

En líneas generales, hemos encontrado eruditos trabajos nacionales de historia de los acontecimientos y otros limitados estrictamente a tratar las relaciones Iglesia-Estado e Iglesia-partidos políticos, lo cual no deja de ser revelador del actual estado y nivel de preocupación de la historiografía eclesiástica.

La interpretación histórica tradicional ha tendido a dramatizar las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante la segunda mitad del siglo XIX. Los historiadores conservadores han visto en la reforma liberal el triunfo del secularismo ateo y de la masonería sobre la Iglesia, víctima sufrida y agraviada. Los liberales, por su parte, han pretendido ver en este proceso el triunfo indiscutible de los principios liberales, de la razón sobre el oscurantismo, del progreso sobre el atraso.

En nuestro planteamiento nos ha guiado un criterio de tolerancia respecto de las diversas opciones historiográficas, apologéticas y críticas que, desde sus respectivos enfoques, ofrecen un ensayo de interpretación de la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica.

Determinados trabajos de investigación pertenecientes a lo que podríamos llamar la corriente revisionista, al integrar los factores sociales en el análisis de la actuación de la Iglesia americana, nos han forzado a reexaminar la actuación de la Iglesia y a cuestionar algunos de los supuestos y planteamientos de la historiografía tradicional.

El marco teórico en el que hemos trabajado nos ha obligado a extractar y reelaborar lo que sobre cada país se dice en las respectivas historias nacionales y estructurarlo en función de globalidad. La falta de historias de la Iglesia en países tales como Panamá, Salvador, Nicaragua, Bolivia o de simples esbozos

en Honduras, Costa Rica y Guatemala ha limitado nuestro compendio y deja ciertas lagunas que los especialistas de cada país podrán fácilmente detectar.

La fidedigna cita de obras, artículos, textos y documentos utilizados en esta monografía nos exime de hacer una larga relación bibliográfica. Quizá sea demasiado pronto para escribir en profundidad una historia de la Iglesia en la América independiente, una historia que lo abarque todo: el factor social, económico, ideológico e institucional. La investigación se encuentra en una etapa de prospección y revisión, de regreso a las fuentes y de nuevos interrogantes.

Las obras que comentamos a continuación son sólo un botón de muestra entre las diversas referencias citadas en el texto. Ejemplifican el esfuerzo realizado y lo que queda por hacer.

Cehila, *Historia general de la Iglesia en América Latina.* Han aparecido los tomos II y III sobre Brasil, Petrópolis, 1980; el t. V sobre México, México, 1984; el t. VI sobre América Central, Salamanca, 1985; el t. VII sobre Colombia y Venezuela, Salamanca, 1981; y el t. VIII sobre Perú, Bolivia y Ecuador, Salamanca, 1987. Se trata de una Historia general, única en su género, que abarca toda América latina y que reconstruye todos los hechos eclesiales desde 1492 hasta nuestros días. Proyectada y realizada por un equipo de especialistas de distinta procedencia, bajo la dirección de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América latina, ofrece un material rico en posibilidades que presta especial atención al pueblo, sin importar la lengua o la diversidad cultural o racial de las regiones estudiadas. Representa un importante esfuerzo de síntesis, de un equipo en el que sus miembros son conscientes de la disparidad de criterios metodológicos.

H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia;* t. VII, *La Iglesia entre la revolución y la restauración,* Barcelona, 1978 y t. VIII, *La Iglesia entre la adaptación y la resistencia* Barcelona, 1988. No se trata de una historia de los papas, sino de una historia de la Iglesia que abarca partidos políticos y regímenes parlamentarios, movimientos sociales y uniones entre Iglesias, así como problemas teológicos y misionales. Los tomos citados ofrecen un marco de referencia distinto del tradicional, con una actualizada y profusa bibliografía, que posibilita nuevas interpretaciones de la leyenda conservadora y liberal de la historia de la Iglesia católica universal en el siglo XIX.

J. Lloyd Mecham M., *Church and State in Latin America,* Chapel Hill, 1966. Este estudio es sin duda la visión más completa que conocemos hasta la fecha sobre las relaciones Iglesia-Estado en Latinoamérica. El autor ofrece una exposición precisa, exenta de incidentes de la historia eclesiástica, de la posición política de la Iglesia católica en cada una de las repúblicas americanas, desde la independencia hasta el año de esta segunda edición.

J. Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina siglos* XIX *y* XX, México, 1989. Trabajo de síntesis sobre el cristianismo latinoamericano moderno desde el Siglo de las Luces hasta el presente. Ofrece una visión de conjunto sobre algunos de los temas que constituyen la vida religiosa. En concreto, destacan los conflictos entre los poderes civiles y las iglesias latinoamericanas; las transformaciones de la fe y el culto populares y el papel de las sectas protestantes.

F. Pike, *The conflict between church and state in Latin America,* New York, 1964. Interesante conjunto de artículos, agrupados cronológicamente que matizan diversos aspectos de las relaciones de la Iglesia con el Estado. Llama la atención el trabajo panorámico de Lloyd Mecham sobre el conflicto Iglesia-Estado durante el siglo XIX, así como los enfoques yuxtapuestos de Emilio Portes Gil y Félix Navarrete relativos al conflicto existente en México entre el poder civil y el clero entre 1854 y 1876. Francis Merriman comenta las peculiaridades de la Iglesia peruana y explica el porqué del *status quo* de la Iglesia en la actualidad.

J. A. Cole, *The church and society in Latin America,* Nueva Orleans, 1984. Compendio de 12 artículos diversos, seleccionados de entre los trabajos leídos en el congreso de la Universidad de Tulane sobre «Iglesia y Sociedad en América Latina». Sólo tres de ellos profundizan en el ámbito del siglo XIX, dejando al margen la polémica liberal-conservadora. Jerry Cooney describe con soltura la regeneración de la iglesia paraguaya bajo la dictadura de Carlos Antonio Pérez, y Charles Macune examina el impacto del federalismo en las relaciones del Estado mexicano con la Iglesia en el período 1824-1835. La documentada interpretación de estos autores ejemplifica otro modo de hacer historia de la Iglesia.

P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* vol. I, *Época del Real Patronato,* Caracas, 1959; vol. II, *Época de Bolívar,* Caracas, 1959. Un clásico excelente que recoge casi toda la producción anterior del autor dispersa en diversos artículos. El volumen I clarifica todas las cuestiones relativas a la institución eje de las relaciones entre la Iglesia y el Estado español (el Patronato), y el volumen II aborda, con gran acopio de documentación, el desarrollo histórico de las relaciones mutuas entre la Santa Sede y las nacientes repúblicas americanas desde una doble perspectiva: el punto de vista del papado y el punto de vista de los jefes de la independencia, muy en particular de Simón Bolívar.

J. García Gutiérrez, *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del regio patronato indiano hasta 1857,* México, 1941. Concebido inicialmente como un estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, el autor

se interesó por las raíces de la polémica entre la Santa Sede y el gobierno de México sobre la subsistencia del patronato. De interés especial resultan la tercera y cuarta parte relativas a la evolución del patronato bajo la dinastía de los Borbones y a su problemática después de la independencia.

R. Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana,* Buenos Aires, 1945. Obra clásica sobre el tema de la que existen varias ediciones y cuyas conclusiones han condicionado la visión historiográfica de la emancipación. En particular, el enfoque sobre la actitud de la jerarquía hacia la independencia.

L. Medina Ascensio, *México y el Vaticano,* vol. I, *La Santa Sede y la Emancipación Mexicana (1810-1836),* México, 1947 y vol. II, *La Iglesia y el Estado Liberal (1836-1867),* México, 1984. Dieciocho años separan la primera edición del volumen I y el segundo tomo de esta obra. El primer volumen abarca el período comprendido entre el comienzo de la lucha por la emancipación (1810), recorriendo los diversos ensayos de comunicación con Roma, hasta llegar el reconocimiento de la independencia mexicana por el gobierno del Vaticano (1836). La consulta de los fondos del Archivo Vaticano retrasó al autor casi cuatro décadas en llevar a cabo la segunda parte de la obra, donde examina críticamente las raíces del anticlericalismo oficial del Estado mexicano, ofreciendo nuevas perspectivas del enfrentamiento ideológico entre conservadores y liberales.

M. D. Demelas e Y. Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia: Religión y política en Ecuador 1780-1880,* Quito, 1988. Notable trabajo que modifica la visión oficial dada por la historiografía sobre la participación del clero ecuatoriano en las luchas independentistas y su posterior actuación en la formación del Estado. La interesante documentación de archivo que ofrece la hacen doblemente valiosa.

M. Watters, *Telón de fondo de la Iglesia colonial en Venezuela,* Caracas, 1951. Se trata de una monografía excepcional, teniendo en cuenta la fecha de su primera edición (1933), relativa enteramente, salvo la introducción, a la historia de la Iglesia en Venezuela, desde el principio de la guerra de la independencia hasta la administración de Guzmán Blanco. Aunque carece de aparato crítico, sigue siendo un punto de referencia en la historiografía eclesiástica de este país.

J. M. Tojeira, *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras,* Tegucigalpa, 1990. Sobresaliente novedad por tratarse de un país centroamericano prácticamente desconocido en los manuales de historia de la Iglesia y por integrar interesantes tablas de datos socio-económicos relativos a la actividad de la

Iglesia en Honduras en las distintas etapas y momentos de su desarrollo histórico.

R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, t. V, 1800-1900, Burgos, 1962. Último volumen de una referencia obligada a quien esté interesado en los distintos aspectos institucionales de la Iglesia en el Perú durante el siglo XIX. Desde la perspectiva actual representa un enfoque tradicional donde se echa en falta la interacción de los factores sociales, ideológicos y económicos en la historia.

J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, Lima, 1988 y *Religión y revolución en Perú 1824-1976*, Washington, 1977. El autor presenta en la primera obra una visión global de la Iglesia en la época republicana privilegiando el aspecto social, es decir, subrayando la relación dinámica entre la Iglesia y la sociedad y abarcando al mismo tiempo a la Iglesia «oficial» que incluye a la jerarquía, al clero, a los religiosos y a los laicos. En contraposición, en la segunda obra citada estudia el factor religioso en los distintos movimientos políticos a lo largo de la historia republicana. Son dos excelentes trabajos que inauguran para el área andina nuevos enfoques historiográficos.

J. C. Zuretti, *Nueva historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires, 1982. Versión actualizada de la *Historia Eclesiástica Argentina* que publicó el autor en 1945. Guiado por el rigor de la división jurisdiccional y con gran acopio de fundamentación documental y bibliográfica, el autor ofrece un relato cronológico de los acontecimientos eclesiales y de sus nexos causales. Se echa en falta, no obstante, la interacción de los factores sociales e ideológicos.

H. J. Miller, *La Iglesia y el Estado en Guatemala 1871-1885*, Guatemala, 1976. Monografía que intenta clarificar con objetividad los conflictos entre la Iglesia y el Estado guatemalteco después de triunfar el movimiento armado que se conoce como revolución liberal de 1871. El autor, que no pretende justificar ni la tradición liberal ni la conservadora, defiende en su obra que la intención liberal fue la de restringir a la Iglesia a una esfera puramente religiosa y no la de destruirla.

N. Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, 1975. Dentro del contexto cientificista de la época y en el enfrentamiento de dos grupos de hombres coetáneos, distanciados por la cuestión religiosa, Auza explica los aciertos y los fracasos de la doble experiencia política y social recogida por los católicos argentinos en el transcurso de los 60 años que se extienden entre 1850 y 1920.

J. Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, México, 1981. Excelente estudio, muy bien documentado, que cubre una laguna de la historiografía mexicana. El autor logra articular el pensamiento católico mexicano en dos etapas: la primera, caracterizada por una doctrina política tradicional e inspirada en los principios morales de la Iglesia; la segunda, por una doctrina social crítica de las deficiencias y fallos del sistema liberal. Resulta, a mi juicio, fundamental para conocer los orígenes del catolicismo social mexicano.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

El libro *La Iglesia Católica en la América independiente. Siglo XIX,* de Rosa María Martínez de Codes, forma parte de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dirigida por el Profesor Alberto de la Hera, Catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid.

COLECCIÓN IGLESIA CATÓLICA
EN EL NUEVO MUNDO

- Los dominicos en América.
- Religiosos en Hispanoamérica.
- Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá.
- Historia de la Iglesia en Filipinas.
- Los jesuitas en América.
- La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX.
- Historia de la Iglesia en Brasil.
- La Iglesia Católica en la América independiente. Siglo XIX.

En preparación:

- Los franciscanos en América.
- Jerarquía eclesiástica americana.
- Estado e Iglesia.
- La Iglesia en la América del IV Centenario.
- La Iglesia Católica y América.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



EDITORIAL
MAPFRE